Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

SAFEVÎLER DÖNEMİNDE İRAN'DA DİN-DEVLET İLİŞKİLERİNİN EVRİMİ

Onur YILDIZ

Doktora Tezi

Ankara, 2023

SAFEVÎLER DÖNEMİNDE İRAN'DA DİN-DEVLET İLİŞKİLERİNİN EVRİMİ

Onur YILDIZ

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2023

KABUL VE ONAY

Onur Yıldız tarafından hazırlanan “Safevîler Döneminde İran’da Din-Devlet İlişkilerinin Evrimi” başlıklı bu çalışma, 17.11.2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Mehmet Öz (Başkan)

Prof. Dr. Tufan Gündüz (Danışman)

Prof. Dr. Evgenia Kermeli Ünal (Üye)

Prof. Dr. Sadullah Gülten (Üye)

Prof. Dr. Cihat Aydoğmuşoğlu (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan ***"Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge"*** kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. (1)
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ….. ay ertelenmiştir. (2)
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. (3)

17 / 11 / 2023

Onur YILDIZ

1"Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge"

*(1) Madde 6. 1. Lisansüstü tezle ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*

*(2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkânı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*

*(3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan iş birliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.*
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

***** *Tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir***

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Tufan GÜNDÜZ** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Onur YILDIZ

TEŞEKKÜR

Akademik çalışmam süresince, desteğinden istifade ettiğim tez danışmanım Prof. Dr. Tufan Gündüz'e teşekkür ederim. Hocamın okuma ve tavsiyeleri, bu çalışmanın ortaya çıkma sürecini kolaylaştırmıştır. Çalışma sürecinde, Şiî-İmâmî mezhep tarihi ve bu geniş tarihin Safevî Devleti'ni ilgilendiren bölümünün kaynaklarını temin eden, tavsiyeleri ve tezimin bölümleri üzerine yorumları ile şahsıma farklı bir bakış açısı kazandırma gibi zor bir görevi üstlenen araştırmacılara teşekkür ederim. Ayrıca, Prof. Dr. Mehmet Öz ve Prof. Dr. Cihat Aydoğmuşoğlu'na katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Tezim ile ilgili bütün hata ve yetersizlikler şahsıma aittir.

ÖZET

YILDIZ, Onur. *Safevîler Döneminde İran'da Din-Devlet İlişkilerinin Evrimi, Doktora Tezi,* Ankara, 2023.

Bu tez çalışmasında, Safevîlerin Sünnî bir tarikattan Şiî-İmâmî mezhebe geçişi incelenmiştir. Konunun tarihsel boyutunun anlaşılması amacıyla, 1301-1722 yılları arasındaki olaylar dikkate alınmıştır. XVI. yüzyılın başlarında, İran'da Şiî karakterli yeni bir devletin ortaya çıkması sadece Osmanlı Devleti ve Özbekleri değil, İran'ın kendi ahalisini de rahatsız etmiştir. Safevî şahları farklı aşamalarda, Kızılbaşlar ve Şiî fakihlerden devlet çıkarlarına uygun bir şekilde faydalanmış ve bu sayede, İran'da güçlü bir Şiî devleti kurulmuştur. Safevî hanedanı, kuruluş döneminde meşruiyetini Ehl-i Beyt nesebine ve Safeviyye tarikat otoritesine dayandırmıştır. Bu aşamada, Kızılbaşların savaş gücü ve dini fanatizmi Safevî çıkarlarına hizmet etmiştir. Ancak ilerleyen aşamalarda Kızılbaşlar, dini ve siyasi alanda alternatifsiz bir güç hâline gelmiş ve bu durum, Safevî Devleti'ni merkezi otoritesini sağlamış Sünnî devletler karşısında zayıflatmıştır. Bu sebeple, Safevî Devleti İran'a Şiî-İmâmî mezhep teşkilatlanma ve kaideleri konusunda uzmanlaşmış âlimleri davet etmiştir. Şiî âlimler, Safevî şahlarının otoritesini desteklemiş ve İran'da Şiî-imâmî mezhebin ılımlı bir şekilde yayılmasına katkıda bulunmuştur. Safevî Devleti'nin İran'ı Şiîleştirmesi, Şah İsmail döneminde (1501-1524) baskı ve şiddete dayalı bir politika ile başlamış ve Şah Tahmasb döneminde (1524-1576) Şiî ulemânın devreye girmesiyle bu politika yerini ikna, propaganda ve Şiî teşkilatlanma yoluyla Şiîleştirmeye bırakmıştır. Şah Abbas yönetimi ile (1587-1629) parlak dönemine ulaşan Safevî Devleti ile Şiî ulemâ iş birliği, kısmî engeller olsa da son döneme kadar devam etmiştir. Safevîler döneminde Şiî-İmâmî mezhep, devletin kesin desteği ile İran'ın tüm şehirlerinde teşkilatlanmış ve şahların koruması ile Şiî tarihinde görülmemiş derecede eserler üretmiş, itibar kazanmıştır.

Anahtar Sözcükler

Safevî Devleti, Şah İsmail, Şah Tahmasb, Muhakkık el-Kerekî, Şiîlik.

ABSTRACT

YILDIZ, Onur. *The Evolution of State-Religion Relations in Safevid Iran, Ph.D. Dissertation*, Ankara, 2023.

This thesis examines the transition of the Safavid dynasty from a Sunni Sufi order to the Shi'ite-Imamiyyah sect. In order to comprehend the historical dimension of the subject, the events between 1301 and 1722 have been taken into account. During the early sixteenth century, the establishment of a new Shi'ite state in Iran caused significant concerns, not only for the Ottoman State and the Uzbeks but also among the population of Iran itself. The Safavid shahs utilized the support of the Qizilbash and Shi'i jurists at different stages, in accordance with state interests, and as a result, a powerful Shi'i state was established in Iran. The Safavid dynasty in its establishment period based its legitimacy on the lineage of the Ahl al-Bayt and the authority of the Safaviyeh Sufi order. At this stage, the military power and religious fervor of the Qizilbash served the interests of the Safavids. However, in the following stages, the Qizilbash becoming an unrivaled force in both religious and political arenas weakened the Safavid State against Sunni states that had provided its central authority. Therefore, the Safavid State invited the scholars who were specialized in the organization and principles of the Shi'ite-Imamiyyah sect to Iran. The Shi'i scholars supported the authority of the Safavid shahs and contributed to the moderate spread of the Shi'ite-Imamiyyah sect in Iran. The Shiitization of Iran by the Safavid State started with a policy based on oppression and violence during the reign of Shah Ismail (1501-1524). However, under the reign of Shah Tahmasb (1524-1576) and with the intervention of Shi'ite scholars, this policy shifted towards Shiitization through persuasion, propaganda, and the establishment of Shi'ite organizations. The collaboration between the Safavid State and Shi'ite scholars, which peaked during the reign of Shah Abbas (1587-1629), persisted until the final period despite encountering occasional obstacles. During the Safavid period, the Shi'ite-Imamiyyah sect was organized in all cities of Iran with the definite support of the state, and with the protection of the shahs, it produced works that were not seen in Shi'ite history and gained reputation.

Keywords

Safavid State, Shah Ismail, Shah Tahmasp, Muhaqqiq al-Karaki, Shi'ism.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY i

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI ii

ETİK BEYAN iii

TEŞEKKÜR iv

ÖZET v

ABSTRACT vi

İÇİNDEKİLER vii

KISALTMALAR ix

GİRİŞ 1

1.BÖLÜM: İRAN'DA ŞİÎ-İMÂMÎ MEZHEBİN GELİŞİMİ 16

1.1. SAFEVÎ DEVLETİ ÖNCESİNDE İRAN'DA DİNİ HAYAT (1258-1301) 16

1.1.1. Gaybet Sonrasında İran'da Şiîlik 16

1.1.2. Tasavvuf ve Şiîlik 29

1.1.3. Safevîler Öncesinde Şiî Eğilimli Tasavvufî Hareketler 41

1.2. SAFEVİYYE TARİKATI (1301-1447) 53

1.2.1. Şeyh Safiyüddin (1301-1334) 53

1.2.2. Şeyh Sadreddin Musa (1334-1392) 59

1.2.3. Şeyh Hoca Ali (1392-1427) 60

1.3. İTİKADİ ARAYIŞ VE ÇATIŞMALAR 64

1.3.1. Şeyh Cüneyd (1447-1460) 64

1.3.2. Şeyh Haydar (1460-1488) 72

2.BÖLÜM: SAFEVÎ DEVLETİ'NİN ŞİÎLİĞİ KABULÜ 78

2.1. SAFEVÎLER DÖNEMİNDE İRAN'IN ŞİÎLEŞME SÜRECİ 78

2.1.1. Şah İsmail Dönemi (1501-1524) 78

2.1.1.1. Safevî Devleti ile Şiî Ulemâ Uzlaşmasının Temelleri 102

2.1.1.2. Cebel-i Âmil Ulemâsı ve Şiîleştirme Politikası 107

2.1.2. Şah Tahmasb Dönemi (1524-1576) 116

2.1.2.1. Muhakkik Kerekî ve Şiîlik 130
2.1.2.2. Şah II. İsmail Dönemi (1576-1577) 143
2.2. KLASİK ŞİÎ SAFEVÎ DEVLETİ'NİN MİMARLARI 149
2.2.1. Şah Abbas Dönemi (1587-1629) 149
2.2.1.1. Şah Abbas'ın İnançsal Faaliyetleri 156
2.2.2. Şah Safi Dönemi (1629-1642) 168
2.2.3. Şah II. Abbas Dönemi (1642-1666) 174
2.2.3.1. Şiîlik ve Fıkhî Tartışmalar 184
3.BÖLÜM: **KURUMSALLAŞAN ŞİÎLİK VE ÇÖKÜŞ DÖNEMİ** 192
3.1. SON DÖNEM ŞAHLARI VE ŞİÎLİK 192
3.1.1. Şah Süleyman Dönemi (1666-1694) 192
3.1.2. Şah Hüseyin Dönemi (1694-1722) 196
3.1.2.1. Şiî Fakihlerin Tarikat ve Hikmet Karşısında Galibiyeti 205
3.1.2.2. Şiî Devlet Tasavvuru 219
3.2. ŞİÎ ULEMÂNIN ŞER'Î FAALİYETLERİ 231
3.2.1. Şiî Şer'î Kaidelerinin Tatbiki 231
3.2.2. Şiî Ekonomi ve Eğitim 241
3.2.3. Şiî Teşkilatlanma 256
3.2.3.1. Sadr 256
3.2.3.2. Şeyhülislam 261
3.2.3.3. Mollabaşı 265
3.2.3.4. Kadı ve Kazasker 266
3.2.3.5. İmam ve Müezzin 268
3.2.3.6. Halifetü'l-Hulefâ 268
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ 272
KAYNAKÇA 277
EK 1. ORİJİNALLİK RAPORU 310
EK 2. ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU 312

KISALTMALAR

a.g.e.: Adı geçen eser

agm.: Adı geçen makale

b.: İbn

bkz.: Bakınız

BSOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studies

C.: Cilt

çev.: Çeviren

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed.: Editör

H.: Hicri

haz.: Hazırlayan(lar)

krş.: Karşılaştırınız

JAOS: Journal of the American Oriental Society

ö.: Ölüm tarihi

s.: Sayfalar

S.: Sayı

t.y.: Tarihsiz

TTK: Türk Tarih Kurumu

Vb.: Ve benzeri

Vd.: Ve devamı

Vol.: Volume

y.y.: Yer yok

GİRİŞ

16. yüzyılın başlarında, Sünnî İslâm'ın Osmanlı ve Özbek merkezleri, İran'dan yükselen bir siyasi hareket ve itikadî yönelimin hâkimiyet alanlarında oluşturmaya başladığı tehdidin dini ve içtimai tesiri ile karşı karşıya kalmıştır. Bir Sünnî olan ve dönemindeki her türlü gayr-i Sünnî faaliyeti bid'at ve râfızîlik şemsiyesi altında toplayan Akkoyunlu Şafiî âlim ve tarihçi Fazlullah b. Ruzbihan-i Huncî (ö.1521), İran'da Şeyh Safiyüddin İshak'ın (1301-1334) kurduğu Safeviyye Tarikatı'nın geçmiş ve övülen tarikat değerlerinden koparak aşırı bir yapıya evrilişinden söz etmiştir. Huncî, Safeviyye Tarikatı'nın Sünnîler nazarındaki yüksek konumunu inkâr etmemiş, Erdebil şeyhlerini velâyet sahibi kişiler olarak tanımlamış ve daima hidayet yolunda olduklarından söz etmiştir. Sünnî dünyada karşılık bulan şekliyle onun şaşkınlığı, Şeyh Safi sonrasında mutedil bir Sünnî tarikatın hızlı bir şekilde Sünnîlikten Şiî-İmâmî mezhebe geçişini ifade eder bir şekilde dile getirilmiştir. O, Şeyh Cüneyd dönemi (1447-1460) öncesi için tarikatın dini faaliyetleri ile ilgili olumlu bir bakışa sahiptir. Huncî'ye göre ilk Safeviyye şeyhleri, takvanın öncüleridirler. Onun hayıflanma sebebi, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar dönemi (1460-1488) ile Safeviyye Tarikatı'nın velâyet sahibi şeyhlerinin, dünyevi iktidar yolunda seccadeyi bırakarak cengâverliğe soyunmasıdır. Safeviyye şeyhleri, zühd asasını bırakarak saltanat muradına girmiştir.[1]

Osmanlı Devleti'nde, Safeviyye Tarikatı'nın Şeyh Cüneyd ile başlayan dini dönüşümü konusunda kapsamlı bilgi veren tarihçi, İran'daki gelişmeler konusunda benzer bir şaşkınlığı dile getirmiştir. Âşıkpaşazâde, Safeviyye Tarikatı'nın Sünnî tasavvurundaki merkez İslâm'dan uzaklaşma hamlelerinin başladığı dönem hakkında çarpıcı bir soru sormuştur. O öncelikle, "Bunlar hod sofılar idi. Şeyh Safi müridlerinden idi. Tasavvufdan şer-i Muhammedî sallalahu aleyhi ve sellem üzerine olurlar idi…" değerlendirmesinde bulunmuştur. Ardından, Osmanlı dini düşüncesinde Safeviyye Tarikatı'na bakış açısındaki değişimi gözler önüne sermiş ve "…Bunları tekfir etmeğe sebep ne oldı?"

[1] Fazlullah Ruzbihân el-Huncî*, Târîh-i Alem-Ârâ-yi Emînî: "Şerh-i Hükmrânî Selâtîn-i Akkoyunlu ve zuhûr-i Safeviyân"*, Miras-ı Mektub, Tahran, 1382, s. 262-63-275.

sorusunu dile getirmiştir.[2] Âşıkpaşazâde'nin değerlendirmesi, İslâm aleminin kahir devleti olma yolunda ilerleyen bir devletin, İran'da gerçekleşen mühim dini gelişmeleri dikkatle izlediğini göstermektedir.

Safevî Devleti, Şiî-İmâmî mezhebi resmi olarak kabul etmiştir. Bu devletin İran'da Şiîliğin tervici konusundaki gayreti, batıda bulunan güçlü rakip Osmanlı Devleti ve doğudaki Özbekler tarafından infial ile karşılanmıştır. Safevîlerin Şiî-İmâmî mezhebi kabulü, adı geçen devletlerin topraklarında yaşayan Şiîliğe mütemayil unsurlarda olumlu bir tepkiyi takip eden siyasi faaliyetler ve İran tarafına göç hareketine sebep olmuştur.[3] Ancak, zikredilen tarihçilerin yorumlarından anlaşıldığı kadarıyla bu olayın yarattığı tesir, dini ve siyasi sebepler göz önünde bulundurularak yüzeysel bir şekilde değerlendirilmiştir. Yani, İran'ın karşı karşıya olduğu itikadî dönüşümün tarihi temelleri tam olarak kavranamamıştır.

Şiî cemaat, On İkinci İmam Muhammed el-Mehdî el-Muntazar'ın Gaybet-i Kübra (büyük gaybet) döneminin (H. 329/941) başlaması ile lidersiz kalmıştır.[4] Bu durum, Şiî cemaatin varlığını devam ettirmesi yolunda ilerleyen süreçte karşılaştığı temel sorun olarak ortaya çıkmıştır. Sünnî merkezden ayrı bir konumda cemaat liderlerini seçerek Şiî fıkhının gelişimi, Şiî ekonomisinin oluşması ve cemaat esaslarının belirlenmesi gibi konularda faaliyet gösteren Şiîler, kendilerine rehber olarak genellikle fakihleri görmüştür. Şiî din adamı sınıfının varlığı, cemaat açısından belirli sorunları çözse de karşıt siyasi ve mezhepsel görüşle münasebet, zamanla şekillenen ve değişen olaylarda Şiî cemaatin konumu ve en önemlisi gasıp devletlerde, yani Mehdî el-Muntazar'ın yönetimi olmayan oluşumlarda alınacak siyasi ve dini vazifeler konusu, Safevî Devleti'nin zuhuruna kadar Şiî cemaatin çözüm bulamadığı sorunlar olmuştur.[5]
Bu süreçte Şiî siyaset tecrübesinin barındırdığı çelişki, yani geçmiş imamlardan bazılarının hayatları süresince Şiî olmayan siyasi irade ile münasebeti ve diğer

---

[2] Âşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, Türkiye Yayınevi, 1947, s. 249.
[3] Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Güven Press, Ankara, 1976, s.46-47.
[4] "Muhammed b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed el-Mehdî el-Muntazar (gaybeti 260/874)." Mustafa Öz, "Mehdî el-Muntazar", DİA, C.28, Ankara, 2003, s. 376-377.
[5] Resul Caferiyan*, Safeviyye der 'arse-i Dîn, Ferheng ve Siyâset*, Pejûheşgede-yi havza ve dâneşgâh, Kum, 1379, s.109-119.

önemli Şiî şahsiyetlerin farklı devlet kademelerinde aldığı vazifeler, cemaatte fikir ayrılığına sebep olmuştur. Bu fikir ayrılığında bir taraf, Gaybet-i Kübra sırasında gasıp ve zorba bir yöneticiden gelen maddi destek ve mansıp teklifine kayıtsız kalınması kanaatinde olmuştur. Bu faaliyet, Şiî cemaatin çıkarlarını korumak için silahsız ve uzlaşmacı bir şekilde yürütülmelidir. Bahsi geçen grup, gaybet sırasında mühim olanın Şiî cemaat yapısını korumak ve kanlı bir olaya karışmadan İmam-ı Zaman'ın zuhurunu beklemek olduğunu düşünmüş ve bu yolda irade göstermiştir. Diğer taraf ise gasıp ve zorba yöneticinin, dini ve ahlaki özelliklerini, Şiî dostu ve adil olması gibi kriterleri dikkate almıştır. Ayrıca, verilen vazife ve muhtevasının emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ile uyuşma durumuna göre ilişkilerini şekillendirmiştir.[6]

Diğer taraftan ilk dönemden itibaren, Şiî-İmâmî mezhebin hadis çalışmaları Kur'an-ı Kerim, hadisler ve imamların ahbârı ile oluşan bir yapı ve çalışmalarda Şiî râvilerin gayreti üzerinde şekillenen özgün bir tecrübe ile şekillenmiştir.[7] 13. yüzyıla gelindiğinde, İslâm dünyasının karşı karşıya kaldığı Abbâsîlerin çöküşü ve Moğol hâkimiyeti neticesinde, mezhepsel alana tedrici olarak farklı bir bakış açısı girmiştir. Bu dönemde, İslâm inancını ve kaynaklarını yeni bir düzlemde değerlendirme ve yorumlamaya yönelik girişim, diğer mezheplerde olduğu gibi Şiî fıkhını da etkilemiştir. Bu durumda şüphesiz, Şiî cemaatin tecrübe ettiği bir dizi olaydan sonra yaşadığı sosyo-politik farkındalık ve toplumun sürekli gelişen tecrübesi de tesirli olmuştur. Tüm bu gelişmeler, Şiî fıkhî geleneğinde bir değişim ve dönüşüme ön ayak olmuştur.[8]

Bu dönem öncesinde Şiî fakihler, Şiî-İmâmî mezhebin ilk hadis külliyatlarını oluşturma sürecinde, aklî bir bakışı Şiî kaynaklarının tasnif ve tahlil sürecine dahil etmiştir. Şiî fakihler, fıkhî sonuca ulaşma sürecinde aklî bir terminoloji takibiyle Kur'an ve hadislerden hukuki ve içtimai çıkarımda bulunmuştur. Bu şekilde, Şiî ictihad ilminin gelişim süreci başlamıştır. Bu dönemde Şiî-İmâmî mezhebin

---

[6] Nimetullah el-Cezâirî*, el-Envârü'l-nu'mâniyye,* Ulûm-i İslamî İnsanî-yi Dânişgâh-i Tebriz, Tebriz, 1961, 338-341.

[7] Muhammed b. Hasan Hür el-Âmilî, *Vesâ'ilü'ş-Şî'a*, nşr. Abdürrahîm Rabbânî Şîrâzî, Müessese-i Âl-i Beyt,Tahran,1376, s. 79-80.

[8] Resul Caferiyan, *Kaveşhâ-yi tâze der bâb-i ruzgâr-i Sâfevî*, Kum, 1384, s. 18-19-20.

müctehidlik makamı, doğal olarak dini vasıfları ile ictihad alanına en yakın grup olan Şiî fakihlerce kontrol edilmiştir. Onların ictihadını takip eden mukallit bir Şiî cemaat, zamanla şekillenmiştir. Sonuç olarak tüm bu süreç, aklın fıkhî çalışmalara dahil edilmesi taraftarı olan Şiî Usûliyye fıkıh ekolünün doğuşuna sebep olmuştur.[9]

13. yüzyılda İbn Tâvûs (ö. H.664/1266), Muhakkık Hillî (H. 602/1205-676/1277), İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (H.648/1250-726/1325), Nasîrüddin Tûsî (H.597/1201-672/1274) gibi Şiî âlim ve fakihlerin faaliyetleri ile Şiî ictihad çalışmaları olgunlaşmıştır. Bu çalışmalar, Şiî ictihadın temel prensiplerini oluşturma şeklinde olmuştur. Bu şekilde adı geçen âlimlerin gayretleriyle, Şiî-İmâmî mezhepte zemini sağlamlaşan aklî bakış açısı, 14. yüzyıla gelindiğinde Lübnan'ın güneyindeki Şiî fakih grubu arasında ilgi görmüştür. Şiî havzalarının medreselerinde yetişen bu din adamları, Usûlî fıkıh ekolünün tesiri ile Şiî İslâm'ın temel kaynaklarının yorumunda, Şiî fıkıh, cemaat ve siyaset anlayışında, Safevî Devleti'ni etkileyecek olan nazariyenin zeminini oluşturmuştur.[10]

Önceleri genellikle Irak, Bahreyn gibi Şiî kültür ve eğitim havzalarına seyahat eden, Safevî Devleti'nin kuruluşu ile giderek İran topraklarına yönelen Şiî din adamlarının dikkat çeken özelliği, bu grubun fıkhî ekol ve aile bağlarına göre hizipleşmesidir. Örneğin, Safevîlerin kuruluşu öncesinde eğitimini Sünnî ve Şiî eğitim havzalarında tamamlayan Muhammed b. Mekkî el-Âmilî (Şehîd-i evvel) (ö. H.786/1384), Safevî dini teşkilatlanmasını oluşturan fakih grubunun fikir öncüsü konumundadır. Şehîd-i Evvel, Lübnan'da gelişen Şiî ekolün öncülerinden biridir. Onun Şiî fıkıh ve siyaset anlayışına kazandırdığı düşüncelerin kökleri, Irak'ta bulunan Şiî kültür ve eğitim havzasına dayanmaktadır. Bu durum, Safevîler

[9] Rula Jurdi Abisaab, "Shiʿi Jurisprudence, Sunnism, and the Traditionist Thought (Akhbārī) of Muhammad Amin Astarabadi (d. 1626–27*)", International Journal of Middle East Studies*, 2015, s. 5-10.

[10] Hossein Modarressi, "Şiî Fıkhında Rasyonalizm ve Gelenekselcilik: Bir Ön Araştırma", Çev. Habib Kartaloğlu*, e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2014, s. 195-207. Albert Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a" Çev. Habib Kartaloğlu, 2015, s. 217-226.

dönemine kadar ayakta kalan Şiî cemaatte köklü bir fıkhî geleneğin göstergesidir.[11]

Memlükler'den sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun eline geçen Suriye ve günümüz Lübnan'ının bu topraklara bağlı kesiminde kadim bir varlığa sahip olan Şiî cemaatin, Sünnî hâkimler tarafından siyasi, ekonomik ve dini faaliyetlerin dışında bırakıldığı öne sürülmüştür.[12] Bu durum Lübnan ve özellikle Cebel-i Âmil'de yaşayan Şiîlerin, İran'a veya burada yeni kurulan Safevî Devleti'ne ilgi göstermesine sebep olmuştur. Safevî Devleti'nin Şiîliği kabul etmesi ve Şiî cemaati muhafazası, İran'ı tedricen zayıf bir Şiî eğitim havzası konumundan farklı bir noktaya taşımıştır. Bu dönemde İran, Şiîlerin nazarında Fırka-i Nâciye'nin, yani kendi cemaatlerinin sığınağıdır. İran, Şiî dostu bir liderin bayrağı altında güçlü bir Şiî İslâm merkezidir.[13]

Şiîlerin imâmet merkezli, yani imamın siyasi ve dini liderliğinden başka bir alternatif kabul etmeyen, Sünnî siyaset nazariyesine göre fikri ve pratik açıdan iptidai devlet ve siyaset düşüncesi, Safevî Devleti öncesinde siyasi zeminde neredeyse hiç ilgi görmemiştir. İslâm tarihinde, Şiî-İmâmî mezhebin dini ve siyasi birikiminden istifade amacıyla fakihlere ilk mühim davet ve teşvik, Safevî Devleti'nden gelmiştir. Safevî Devleti, kuruluşundan itibaren Şiî ulemâyı İran'a davet etmiştir. Safevîler, İran'da dini ve sosyal hayatının şekillenmesinde, Şiî ulemâya ihtiyaç duyduğunu beyan etmiştir. Bu davet, ilk olarak Lübnan'da bulunan Cebel-i Âmil ulemâsının dikkatini çekmiştir.[14]

Cebel-i Âmil fakihlerinin İran'a göç sebepleri arasında, Şiî bir devletin kontrol, muhafaza ve imkânları ile yaşamak, din-devlet uzlaşması ile ilmî faaliyetlerini yürütmek, yeni Şiî devletin dini politika, propaganda ve teşkilatlanması konusunda ortaya çıkan ihtiyaca cevap vermek gibi hususlar önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda, İran'a göç eden Şiî muhacir grubun öncülerinden olan

---

[11] Hüseyin Moderressi Tabâtabâî, *Mukaddimeʾî ber Fıkh-i Şîʿa*, trc. M. Âsaf Fikret, Meşhed, 1989, s. 20-21-26.
[12] Muhammed b. Hasan Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil fî zikri ulemâi Cebel-i Âmil*, nşr. Ahmed el-Hüseynî, Mektebetü'l-Endülüs, Bağdat,1385, s.180-185.
[13] Mansur Sıfatgol, *Sâhtâr-ı Nihâd ve Endişe-yi Dinî der İran-i Asr-i Safevî* (Târîh-i Tehevvulât-i-dînî İran der Suddehâ-i Dehom tâ Devâzdehom Hicrî Kamerî), Rasâ, Tahran, 1381, s.65-67.
[14] Kadı Ahmet Kumî, *Hülasatü't-Tevârih*, Dânişgâh-i Tahran, Tahran,1359, 235-236.

Muhakkık-ı Sânî yani, Nurüddin Ali b. el-Hüseyin b. Ali el-Kerekî el-Âmilî (ö. H.940/1534) ve Hüseyin b. Abdüssamed el-Hârisî (1512-1576) gibi Şiî fakihlerin, Safevî Devleti tarafından samimiyetle karşılanması önemlidir.[15]

Zikredilen öncülere Safevî Devleti'ni dini anlamda teşkilatlandırma konusunda verilen görev, Şiî havzalarında bulunan fakihlerin onların teşviki ile İran topraklarına yerleşmesine sebep olmuştur. Bu durum fakihlerin Şiî siyaset düşüncesini, imamın vücudu olmadan bir siyasi otorite öncülüğünde yeniden yorumlayacağı süreci başlatmıştır. Bu dönemde Kerekî, yeni şekillenen Şiî devlette kendisi gibi düşünen fakihler için adalet, akıl ve inancı ön planda tutan ve Şiî cemaat adına fetva verme yeterliliği olan bir müctehid tasarlamıştır.[16]

Safevî Devleti'nde, din, hukuk ve eğitim alanlarında yetki sahibi olan Şiî fakihlerin kendilerine pusula olarak gördükleri Şiî İslâm fıkhının siyaset anlayışına göre, şer'î devlet teşkilatlanması Safevî şahlarına ve ordunun kontrolünü elinde bulunduran Kızılbaşlara mutlak bir meşruiyet hakkı vermemiştir. Bu sebeple, Safevî şahlarının İran yönetiminin zirve noktasında duran tartışmasız otoritesi ve bu kaynaktan doğan örfî hakları karşısında, Şiî fakihlerin kendilerini konumlandırdığı İmam-ı Zaman'ın naipliği görevi, iki tarafın dünyevi ve uhrevi zeminde dengeli ağırlığını ortaya koymuştur. Her ne kadar Safevî Devleti ve Şiî fakihlerin, bu zeminde birbirlerini kabul etmesi zor gözükse de fakihlerin bu dönemde siyasi bir iddiasının olmaması ve sahneye çıkmalarında etkili olan siyasi irade, yani Şah İsmail'in Şiî-İmâmî mezhebi kabulü, uzlaşılması güç konuların bir şekilde gizlenmesi veya ortak bir gaye oluşturulmasına sebep olmuştur. Bu açıdan, bahsedilen engellere rağmen şekillenen Şiî ulemâ-Safevî Devleti uzlaşmasının temel motivasyonunu anlamak önem arz etmektedir. Ayrıca, Şiîlik tarihinin başlangıcından itibaren önemli sorunlardan olan naiplik, haraç ve Cuma namazı gibi konuları, Safevî Devleti yararına çözen ve Safevîlerin tasavvuf ve Sünnîlik ile mücadelesini şekillendiren Kerekî'yi dikkatle incelemek

[15] Cengiz Kallek, "Kerekî, Muhakkık-ı Sânî*", DİA, C.25*, Ankara, 2002, s.280-281-282.
[16] Seyyid Muhammed Ali Hüseyinzâde, *Endişe-i Siyâsi-i Muhakkik Kerekî*, İntişarat-i Bustan, Kum, 1387, s. 60-95.

gerekmektedir. Onun öncülüğünde devlet kadrolarında yer alan fakihleri, söz konusu uzlaşmasının paydaşı olarak incelemek ayrıca önemlidir.[17]

Safevî şahlarının, ilmî derecesi sebebiyle nâib-i imâm ve hâtemü'l-müctehidîn olarak tanımladığı Kerekî'nin sahip olduğu dini otorite, tarihi ve fıkhî temelini Şiî siyaset tecrübesinden ve bu tecrübeye fıkhî anlamda önemli katkılar sağlayan Şehîd-i Evvel gibi fakihlerden almıştır. Şehîd'in *el-Lümʿatü'd-Dımaşkıyye* eseri, Safevîler döneminde olgunlaşan Şiî fakih imajının oluşmasında önemli bir yere sahiptir.[18]

Safevîler döneminde, Şiî fakihlerin konum ve faaliyetlerine karşı her türlü Şiî veya gayr-i Şiî muhalefet, Şiî büyüklerinin üstlendiği devlet vazifeleri örnek gösterilerek savuşturulmuştur. Şiî ulemânın Safevî otoritesine katkısı, masum imamlar ve onların takipçisi ilk ulemânın devlet yöneticisine hürmeti tembihleyen değerlendirmeleri yardımıyla temellendirilmiştir.[19]

Yine de Safevî otoritesini güçlendirmeye yönelik gayret ve çalışmalar, bu devletin çağdaşı bir grup Şiî fakihin muhalefetine sebep olmuştur. Safevî Devleti'nin ihtiyaçları ve Şiî cemaatin bütünlüğü doğrultusunda oluşturulan uzlaşma ortamına birçok Şiî fakih, dini-bürokratik anlamda katılmıştır. Onlar, Şiî bir devlet ve toplum inşası için çalışmıştır. Dışarıda kalan grup ise Safevî Devleti'ni Şiî dostu olmasına rağmen gasıp olarak tanımlamış veya Şiî ulemânın bir devlet teşkilatlanmasında görev almasını, fakih itibarına uygunsuz bir eylem olarak değerlendirmiştir. Safevî Devleti'nin dini faaliyetlerinden uzak kalan bu grup ya tarafsız bir şekilde İran'da yaşamaya devam etmiş ya da alternatif Şiî eğitim ve kültür havzalarına göç etmiştir.[20] Safevî Devleti'nde Şiî teşkilatlanmanın tam olarak anlaşılması yolunda, bahsi geçen gruba çalışmamızda yer verilmesi önemlidir.

---

[17] Ali b. Hüseyin, Kerekî*, Resâilü'l Kerekî I*, Ayetullahü'l-Uzmâ el-Mar'aşî, Kum, 1409, s. 1-23-43-57.

[18] Ali el-Hüseynî, *Terceme ve Tebyîn-i Lümʿa-i Dımaşkıyye*, Kum, 1385. A.K.S. Lambton, Devlet ve Hükümet der İslâm, nşr. Muhammed Mehdi Fakihi; Abbas Salihi, Müessese-i tanzim ve neşr-i asâr-i İmam Humeynî, Tahran, 1385, s.435-442.

[19] Muhammed Bâkır Sebzevâri, *Ravzatü'l-envâr-ı Abbâsî*, nşr. Necef Lekzâyî, Bustân-i Kitâb-i Kum, Kum,1381, s. 405-431.

[20] Devin J. Stewart, "Safevî İran'a Âmilî Ulemânın Göçüne Dâir Notlar", çev. Habib Kartaloğlu, 2016, s.305.

Safevî Devleti, kuruluşundan itibaren dini, siyasi ve sosyal anlamda devrin Sünnî anlayışından ayrışma ve İran'da Şiî bir İslâm devleti şekillendirme amacında olmuştur. Safevîler İran'da müstakil bir yapıyı, Sünnî rakiplerinden keskin ideolojik ve dini ayrışma politikası sayesinde elde edebilmiştir. Bu müstakil yapının daha merkezi ve monarşik bir hâle dönüşmesi yolunda ise İranlı Sünnî halk, tasavvufî hareketler ve kurucu unsur Kızılbaşların dini bağlılıkları kontrol altına alınmıştır. Zikredilen gruplar, zamanla Şiîleştirilmiştir.

Safevî Devleti'nin askeri gücü Kızılbaşlar, Şâh İsmail dönemi (1501-1524) sonlarına doğru, hanedan ve devlete olan sadakatlerini ikinci plana atarak siyasi hizipler oluşturma ve aşiret çıkarlarını ön planda tutma gayretinde olmuştur. Şâh Tahmasb yönetiminin (1524-1576) başında, aşiretlerin iç savaşı hâline gelen Kızılbaş hizipleşmesi, dönemin ortalarına doğru sakinleşmiştir. Bu dönemde, Kızılbaşların dini faaliyetlerini zamanla içine alacak Şiî yapılanma, Şiî fakihler eliyle teşkilatlanma yolunda önemli adımlar atmıştır. Burada önemle üzerinde durulması gereken konu, Safevî sûfîliğinin zamanla nasıl Şiî-İmâmî mezhebin şer'î kaideleri doğrultusunda şekil aldığıdır. Kızılbaşların Şiî-İmâmî mezhebe uyum sağlaması ile son döneme kadar Şiîlik için gösterdiği faydalı faaliyetler, ayrıca önemlidir. Safevî dini tecrübesinde ilk aşamada, Şiî ulemânın İran'a girişi Kızılbaşların taşkın dini ve siyasi eylemlerine bir çözüm olarak görülmüştür. İlerleyen aşamada ise Kızılbaşlar, İran'ın Şiîleştirilmesi sürecine dahil edilmiştir. Bu sebeple İran'ın Şiîleşmesi, Kızılbaşlar için de dini anlamda bir değişim ve dönüşümü ifade etmiştir.[21]

Safevî Devleti'nin itikadî dönüşümü sonrasında Şiî ulemâ, eğitim ve hukuk işlerinde, Şiî-İmâmî mezhebin İran topraklarında yayılması faaliyetlerinde, Safevî şahlarının kesin desteğini almıştır. Safevî tarihleri ve Şiî kaynaklarda açık bir şekilde görülen bu durum, bahsedilen dönemde Safevî şahlarının örfî otoritesi ve Şiî fakihlerin imam merkezli siyaset nazariyesinin ortaya koyduğu uzlaşma zeminini göstermektedir. Şiî ulemâ, bu süreçte elde ettiği otorite ile daha önce Kızılbaşların başka bir güçle paylaşma konusunda isteksiz olduğu devletin

[21] Kathryn Babayan, *"The Waning of The Qızılbash: The Spiritual and The Temporal in Seventeenth Century Iran",* Phd Thesis, Princeton University, 1993, s. 34-35-36.

siyaseti, dini politikası ve teşkilatlanmasını şekillendirme konusunda, yetki sahibi olmuştur. Ulemâ, ileri derecede fıkhî eğitim ve fakih ağı desteği ile Safevî Devleti'nin kendilerine sunduğu ayrıcalığı, İran toplumunu dini anlamda yeniden şekillendirme yolunda değerlendirmiştir. Sonuç olarak zikredilen grup, bir aşiret veya aşiret konfederasyonuna değil, tüm İran halkının ihtiyaçlarına hitap etmiştir.

İskender Bey, Safevî Devleti'nin zuhuru öncesinde İran ve çevresinin sosyo-ekonomik durumunu değerlendirirken Bağdat hakkında bilgi verdiği bölümde, tuğyan ve kuraklık sebebiyle şehir halkının çaresizliğini, yöneticilerin zulmü sebebiyle ahalinin bölgeden kaçarak İran'a, Basra'ya ve Arabistan çevresine yerleştiklerini, kaçma imkânına sahip olmayan ailelerin ise çocuklarını satmaktan başka çaresinin olmadığını belirtmiştir.[22] Bu açıdan bakıldığında Safevî Devleti'nin dini ve siyasi anlamda müstakil bir yapıya kavuşturduğu İran, gerek Safevî ordusunun güçlü varlığı gerekse Şiî mezhebin ülkenin doğu ve batısında baskın güç olan Sünnî devletlere karşı birleştirici söylem ve eylemleri sayesinde güç kazanmıştır.

Şiî-İmâmî mezhep doğrultusunda yeniden oluşturulan Safevî devlet teşkilatı, zamanla tüm İran'ı Şiî-İmâmî nazariyeye göre şekillendirmiştir. Bu dönemde Şiî devlet yapılanması, Sünnî rakiplerin din ve devlet organizasyonundan da etkilenerek zamanla kendi özgün yapısını oluşturmuştur. Ayrıca Safevî şahları, tarikat liderliği ile irtibatlarını sembolik bir hâle getirmiştir. Safevî şahları, Şiîliğin savunucusu olan İran şahlarına dönüşmüştür. Şiî kaynaklar onları, emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkere uyan Şiî dostu hükümdarlar şeklinde tanımlamıştır.[23]

Safevî Devleti'nin İran'daki faaliyetleri, Sünnî İslâm'ın bu topraklarda inşa ettiği inanç ve medeniyet yapısından sonra İslâmiyet adına yapılan ikinci inşa girişimini ifade etmektedir. Zamanla İran'ın her bölgesinde teşkilatlanan Safevî Devleti, merkezi yapılanmasını oluşturmasının ertesinde İran'a, Şiî-İmâmî fıkhında kendisini geliştiren ve Şiî tarihte görülmemiş sayıda eserler üreten fakih ve

[22] İskender Bey Türkmen*, Târîh-i Âlemârâ-yı Abbâsî*, Tahran, 1350, s. 995-96.
[23] Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Deh Risâle-i Muhakık-i bozorg Feyz-i Kâşânî: Âyîne-i Şâhî*, Merkez-i Tahkikat-i İlmî ve Dinîyi İmam Emîrü'l-mü'minîn Ali, İsfahan, 1371, s. 157-158-160.

âlimleri davet etmiştir. Bu şekilde Safevî Devleti'nin ilk yıllarında uygulanan baskı ve zorlamaya dayalı Şiîleştirme, sonradan teşkilatlanma ve ikna yolu ile Şiîleştirmeye evrilmiştir. Bu süreçte rakip Sünnî devletlerin Safevî Devleti'ni ortadan kaldırmaya yönelik girişimleri, bu devleti İran çevresindeki güçlü Sünnî yapılanmadan ayrıştırmış, devletin Şiî bir kimlik oluşturma ve geliştirme sürecini kolaylaştırmıştır.[24]

Bu Şiî kimlik 17. yüzyılda, Şiî-İmâmî mezhep tarihinin Safevî Devleti öncülüğünde ortaya konulan güçlü bir dönemi olarak değerlendirilmiştir. Şeyh Bahâî (1546-1622), Mîr Dâmâd (ö. 1630-1631), Mir Findiriskî (1562-1640), Feyz-i Kâşânî (1599-1679), Muhammed Bâkır Sebzevârî (1609-1679), Muhammed Takî Meclisî (1594-1659) ve Muhammed Bâkır Meclisî (1627-1699) gibi Şiî âlim ve fakihler bu dönemde, İran'da Şiî-İmâmî mezhebin tervici ve Safevî Devleti ile Şiîlik arasında tam bir uyumun sağlanması konusunda mühim vazifeler üstlenmiştir. Bir bakıma, zikredilen din adamlarının Şiî-İmâmî mezhep adına faaliyetlerinin kapsamı ve çalışmalarının zenginliği, Moğol dönemi ve sonrasında Irak'ta yetişen Şiî âlimlerinin faaliyetleri ile kıyaslanabilecek seviyededir. Bir avantaj olarak ise Safevîler döneminde din adamları, Şiî dostu Safevî şahları ve Şah II. Abbas dönemi (1642-1666) veziri Halife Sultan lakaplı Hüseyin b. Refîüddin el-Mar'aşî ve Şah Süleyman dönemi (1666-1694) veziri Şeyh Ali Han Zengene (ö.1689) gibi Şiî din adamı ve bürokratların koruması altında faaliyetlerini sürdürmüştür.[25]

Safevî Devleti'nin, Türkmen konfedere aşiret yapılanması görüntüsünden merkezi bürokratik bir yapıya dönüşmesi ve itikadî açıdan şer'î Şiî bir şekil alması, bu devletin tarihinin anlaşılması yolunda önemli bir aşamadır. Burada dikkatle incelenmesi gereken konu, Safevîlerin kadim Sünnî tarikat geleneklerine muhalif bir şekilde, Şiî ulemâyı İran'a davet etmesidir. Bu şekilde, Safevî tarihçiliğinin gündeminde olan farklı konuların daha açık bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamak mümkün olacaktır.

---

[24] Manuçehr Parsadust, *Şah İsmail-i Evvel*, Tahran, 1375, s.490-497.
[25] Seyyid Haşim Ağaçeri, *Mukaddeme-i Ber Münasebat-ı Din u Devlet Der İran Asr-ı Safevi*, Terh-i Nû, 1389, s. 258 vd.-375.

Çalışmamızda istifade edilecek kaynakların bir bölümünün değerlendirilmesine geçmeden önce, Şiî-İmâmî mezhebin doğuşu ve gelişimi konusunda Türkiye'de yürütülen çalışmaların öncülerinden olan Abdülbaki Gölpınarlı'nın, mezhep çalışmaları hakkında dile getirdiği düşüncenin çalışmamızda özellikle dikkate alındığından söz etmek önemlidir. O, "Aynı zamanda bir fırkanın, bir mezhebin, bir inancın gerçek eleştirisi o fırkanın, o mezhebin ve inancın ana kaynaklarına dayanılarak ve tarafsız yazılan kitaplardan anlaşılabilir." değerlendirmesinde bulunmuştur.[26]

Hasan Bey Rumlu (1530-1577) tarafından kaleme alınan *Ahsenü't Tevârîh*[27] isimli eser, Şiî din adamları hakkında verdiği biyografik malumat sebebiyle önemlidir. Safeviyye Tarikatı'nın dini dönüşümü, Safevî Devleti'nin doğuşu ve Şiîliğin İran'da yayılması açısından önemli olan fakihlerin İran'a göçü ve sonraki faaliyetleri hakkında bu eser, okuyucuya önemli bilgiler vermektedir.

1546 yılında İran'ın Kum şehrinde dünyaya gelen Kadı Ahmed Kumî tarafından kaleme alınan *Hülasatü't-Tevârih*[28] isimli eser, Safevî Devleti'nin Osmanlı devleti ile ilişkisini dini bir perspektiften değerlendiren kıymetli bilgilere sahiptir. Bu eserde, Şah Tahmasb ve halefleri dönemindeki Şiî teşkilatlanma ile ilgili bilgiler bulunmaktadır. Eserde Safevî Devleti yöneticilerinin dini özellikleri, devrin meşhur âlimlerinin mansıp ve faaliyetlerine dair bilgilere rastlamak mümkündür.

Mahmud b. Hidâyetullah Afûştaî Natanzî tarafından kaleme alınan *Nekâvetü'l-Âsâr fî Zikri'l-Ahyâr*[29] ve Molla Celâl tarafında kaleme alınan *Tarih-i Abbasî yâ Rûznâme-i Molla Celâl,*[30] Şah Abbas dönemi (1587-1629) ile ilgili önemli eserlerdir. Özellikle Molla Celal'in, Şah Abbas'ın müneccimi olması ve bu dönemde yaşanan birçok olaya şahitlik etmesi, bu esere ayrı bir önem katmıştır.

---

[26] Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, s. 18, İstanbul, 1987. Yine Ethem Ruhi Fığlalı'nın, "Dînin terkipçi ve aslî hüviyetine kavuşturulması, her şeyden önce dînin ana kaynaklarına gidilerek sağlanabilir." değerlendirmesi için bkz. Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî*, Risâletu'l-İ'tikadâti'l-İmâmiyye (Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları),* çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara, 1978, s. 8.

[27] Hasan Bey Rumlu, *Ahsenü't Tevârîh*, nşr. Abdülhüseyin Nevaî, Tahran, 1387.

[28] Kadı Ahmed Kumî, *Hülasatü't-Tevârih*, C. I-II, nşr. İhsan İşrâkî, Tahran, 1359.

[29] Mahmud b. Hidâyetullah Afûştaî Natanzî, *Nekâvetü'l-Âsâr fî Zikri'l-Ahyâr*, nşr. İhsan İşrâkî, Tahran,1373.

[30] Molla Celaleddin Muhammed Yezdî, *Tarih-i Abbâsî yâ Rûznâme-i Molla Celal*, nşr. Seyfullah Vahid, 1365.

Onun, Şah Abbas döneminde yaşanan Gilan olaylarında, devrin meşhur âlimi Şeyh Bahâî bahsine, diğer kaynaklarda rastlanmamaktadır. Ayrıca yazarın Şiî mezhep ve kültürüne hâkimiyeti, bu eseri önemli kılmaktadır.

İskender Bey Türkmen tarafından kaleme alınan *Târih-i Âlem-ara-yı Abbâsî,*[31] çalışmamız açısından önemlidir. Şah Abbas döneminin güvenilir kaynağı olan bu eser, okuyucuya Safevîlerin atası Şeyh Safiyüddin'den başlayarak Safevî Devleti'nin dini özellikleri hakkında kapsamlı bilgi sunmaktadır. Bu eser, Safevîlerin inanç ve siyaseti, Şiî din adamlarının kısa biyografisi, resmi dini görevlilerin faaliyetleri gibi konularda zengin bir içeriğe sahiptir. Eserin İran'da Safevî Devleti'ne dost ve muhalif dini hareketler ve Safevîlerin bunlarla münasebeti hakkında verdiği bilgiler önem arz etmektedir.

Abdi Bey Şirazî'nin kaleme aldığı Tekmiletü'l-Ahbar,[32] incelenmesi gereken bir diğer eserdir. Abdi Bey, Safevîler dönemi ile ilgili olaylarda şahsi izlenimlerinin yanında, saray defterhanesi ve kütüphanesinde bulunan resmî belgelerden istifade etmiştir. O ayrıca, Şeyh Safi makberesindeki zengin kütüphaneden faydalanmıştır.

Muhammed Haşim Asaf tarafından kaleme alınan *Rüstemü't Tevârîh,*[33] Şah Hüseyin dönemi (1694-1722) olaylarını incelemiştir. Eserin önemi, Safevî şahları arasında Şiî özellikleri açısından dikkat çekici bir yere sahip olan Şah Hüseyin'in yönetimi hakkında verdiği dini, sosyal ve ekonomik alanı kapsayan bilgilerden kaynaklanmaktadır. Bu eser ve zikredilen birincil kaynakların tabakâtu'l-fukahâ ile karşılaştırılması, Safevî Devleti'nin inanç yapısı hakkında daha somut bilgiler elde edilmesine yardımcı olmaktadır.

Çalışmamız açısından önemli bir diğer kaynak grubu seyahatnâmelerdir. Örneğin Sanson ve Krusinski, din adamıdırlar ve Hristiyanlık inancını yaymak için

---

[31] İskender Bey Münşî-Türkmen, *Tarih-i Âlem Ara-yı Abbâsî*, nşr. İrec Afşar, Tahran, 1387. Çalışmamızın farklı bölümlerinde, neşirlerde tarih ve olayların akışında farklılaşma görülmesi sebebi ile bu eserin Muhammed İsmail Rızvanî neşri, TTK Ali Genceli tercümesi ve Bakü baskısından istifade edilecektir. Özellikle eserin Bakü baskısı, tarihler ve Şiî din adamları ile ilgili yerinde açıklamalar sebebiyle önemlidir.

[32] Abdi Bey Şirazî, *Tekmiletu'l-Ahbâr: Tarih-i Safevîyye ez Ağaz ta 978 Hicri-Kameri*, nşr. Abdülhüseyin Nevaî, Tahran, 1369. Yine Ebulfez Rehimli'nin Bakü baskısından istifade edilmiştir.

[33] Muhammed Haşim Asaf, *Rüstemü't Tevarih*, nşr. Muhammed Muşirî, Tahran, 1973.

İran'dadırlar. Bu sebeple çalışmamızda, onların Safevî Şiîliği ile ilgili değerlendirmeleri dikkate alınmıştır. İstifade edilecek farklı seyahatnâmeler arasında, iki eserden özellikle söz etmek gereklidir. Sanson'un İran'da *Sefernâme-i Sanson*[34] olarak neşrolunan eseri, Safevî bürokrasisindeki dini mansıplar ve İran halkının nazarında bu mansıpların ne ifade ettiğiyle ilgili kapsamlı bilgi sunmaktadır. Sanson'un, müctehid makamı ve sadr mansıbı ile ilgili verdiği bilgiler kıymetlidir. Diğer taraftan Jean Chardin'in *Seyahanâme-i Şarden*[35] isimli eseri, İran'da dini hayat, mansıplar, İran toplumunun Şiîliğe bakışı ve Şiî-İmâmî fakihlerin Safevî Devleti'ni ne şekilde tanımladığı ile ilgili değerli bilgiler sunmaktadır.

Şiî din adamlarının mansıp ve özelliklerinin yanında, Safevî bürokrasi hakkında, Mirza Semiâ'nın *Tezkiretu'l-mülûk*[36] ve Mirza Refi' Ensârî'nin (Mirza Refiâ) *Düstûru'l-mülûk*[37] eserleri mühimdir. Benzer bilgilere sahip olan bu iki eser, Yusuf Rahimlu'nun düzenlediği *Elkâb ve Mevâcib-i Dovre-i Selatin-i Safevîyye*[38] eseri ile okunduğunda dönemin dini teşkilatlanmasının daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Diğer taraftan, Şiî kültürünün önemli bir boyutu olan vakıflar ve vakıf teşkilatlanması hakkında da adı geçen kaynaklardan istifade edilebilir. Abdülhüseyin Spintâ'nın, *Târihçe-i evkâf-i İsfahan*[39] eserinin bu çerçevede ayrıca incelenmesi gerekmektedir.

Çalışmamızda Şiî tabakât, hadis çalışmaları ve âlimlerinin özel konularda kaleme aldığı eserlere önem verilmiştir. Şiî-İmâmî mezhebin neşriyat açısından verimli dönemlerinden biri olarak bilinen Safevîler dönemi, okuyucuya farklı konularda zengin kaynak imkânı sunmaktadır. Muhammed Bâkır Meclisî'nin *Bihâr'ül-envâr*[40] isimli eseri ve Âgâ Büzürg-i Tahrânî'nin ez-*Zerîʿa ilâ Tesânîfi'ş-Şîʿâ*[41] eserinde bulunan icazetnâmeler, Şiî ulemânın hayatı ve eğitim faaliyetlerinin

[34] Sanson, *Sefernâme-i Sanson*, çev. Takî Tefzalî, Tahran, 1364.
[35] Jean Chardin, *Seyahanâme-i Şarden*, çev. Muhammed Abbâsî, Tahran, 1336.
[36] Mirza Semia, *Tezkiretu'l-Mülûk*, nşr. Seyyid Muhammed Debirsiyâkî, Tahran, 1368.
[37] Muhammed Refi' Ensari, *Düstûrü'l Mülûk*, nşr. Muhammed Takî Danişpejûh, Tahran, 1380.
[38] Mirza Ali Naki Nasıri, *Elkâb ve Mevâcib-i Dovre-i Selatin-i Safevîyye*, nşr. Yusuf Rahimlu, Meşhed, 1372.
[39] Abdülhüseyin Spintâ, *Târihçe-i evkâf-i Isfâhan*, İntişârât-i İdâre-yi Kull-i Evkâf-i Mıntıka-yi İsfahan, İsfahan, 1967.
[40] Muhammed Bâkır Meclisî*, Bihârü'l-envâr,* Kum, İhyaü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1430.
[41] Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîʿa ilâ Tesânîfi'ş-Şîʿa*, Necef-Tahran, 1936-1978.

anlaşılması açısından önemlidir. Özellikle Bihâr'ül-envâr, Farsça ve sade dille kaleme alınmış bir hadis külliyatı olması sebebiyle, okuyucuya Şiîlik tarihi ve bu tarihin Safevî Devleti'ni ilgilendiren boyutunu anlama konusunda kolaylık sağlamaktadır.

Diğer taraftan, Kadı Nurullah Şüşterî'nin *Mecâlisü'l-Müʾminîn,*[42] Muhammed b. Hasan el-Hür el-Âmilî'nin *Emelü'l-Âmil fî zikri Ulemâi Cebel-i Âmil,*[43] Yusuf b. Ahmed el-Bahranî'nin *Lüʾlüʾetü'l-Bahreyn*[44] *isimli* eserleri, Şiî ulemânın eğitimi, aile hayatı, üstlendiği görevler, seyahatleri ve devletle ilişkilerini anlamak açısından önemlidir. Zikredilen konularda kapsamlı bir diğer çalışma, Mirza Abdullah Efendi'nin *Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzü'l-fuzalâ*[45] isimli eseridir. Efendi, Safevî Devleti'nin son döneminde birçok olaya şahitlik etmiştir. O, Muhammed Bâkır Meclisî'nin öğrencisi olması sebebiyle, Bihâr'ül-envâr'ın yazımında görev almıştır. Efendi'nin Safevî tarih ve siyasetine olan merakı, seyahat ve kitaplara olan düşkünlüğü, bu esere ayrı bir önem katmaktadır.

Muhammed Bâkır Sebzevârî tarafından 1662-63 yıllarında kaleme alınan *Ravzatü'l-Envâr-ı Abbâsî,*[46] Şah II. Abbas'a ithaf edilmiştir. Ahlak ve siyaset başlıkları altında kaleme alınan bu Farsça eser, Safevîler döneminde olgunlaşan Şiî-İmâmî nasihatnâme geleneğinin üstün özelliklerini göstermektedir.

Safevîlerin tarikattan Şiî bir devlete dönüşmesi ve geliştirdikleri Şiî ulemâ-devlet uzlaşmasının incelenmesi niteliğinde çalışmalar, İran'da günümüze kadar bir ilerleme gösterememiştir. Son çeyrek asırda atılan bir dizi adımla şekillenen bu alanda, Resul Caferiyan'ın *Safevîyye der 'arse-i Dîn, Ferheng ve Siyâset*[47] isimli eseri ile diğer kitap ve makaleleri, literatüre zenginlik katmıştır. Mansur Sıfatgol'un *Sâhtâr-ı Nihâd ve Endişe-yi Dini der İran-i Asr-i Safevî (Târîh-i*

---

[42] Kadı Nurullah Şüşterî, *Mecâlisü'l-Müʾminîn*, nşr. Seyyid Ahmed Abdümenâfî, Kitâbfürûşî-yi İslâmiyye, Tahran, 1365.
[43] Muhammed b. Hasan Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil fî zikri Ulemâi Cebel-i Âmil*, nşr. Ahmed el-Hüseynî, Bağdat, 1385.
[44] Yusuf b. Ahmed Bahrânî, *Lüʾlüʾetü'l-Bahreyn*, nşr. Muhammed Sadık Bahrülulûm, Beyrut, 1406.
[45] Mirzâ Abdullah Efendi el-İsfahânî*, Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzü'l-fuzalâ*, nşr. Ahmed el-Hüseynî, Kum, 1401.
[46] Muhammed Bâkır Sebzevâri, *Ravzatü'l-Envâr-ı Abbâsî*, nşr. Necef Lekzâyî, Kum. 1381.
[47] Resul Caferiyan, Safeviyye der 'arse-i Dîn, Ferheng ve Siyâset, Pejuheşgede-i Havza ve Dâneşgâh, Kum, 1379.

Tehevvulât-i dînî İran der Suddehâ-i Dehom tâ Devâzdehom-i Hicrî Kamerî)[48] isimli eseri, Safevî Devleti ile ilgili İran ve Avrupa'daki çalışmaların toplandığı kapsamlı bir araştırma eseridir.

Türkiye'de, Şiîlik çalışmaları Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı, Prof. Dr. Hasan Onat, Prof. Dr. Sönmez Kutlu gibi akademisyenlerin çalışmaları ile olgunlaşmıştır. Çalışmamızın şekillenmesi ve Şiîlikle ilgili fıkhî terimlerin anlaşılması yolunda, bu sınıftan çalışmaların geniş muhtevasından istifade edilmiştir.

Türkiye'de, Safevî Devleti'nde inanç konusunda yapılan çalışmalar, Safeviyye tarikat yapılanması ve bu geniş tarikatın dönemin İran toplum ve siyasetindeki faaliyetlerine yoğunlaşmıştır. Bu çalışmalar Safevî Devleti öncesi İran'da, tasavvufî ve irfânî akımların dini ve siyasi faaliyetlerin Safeviyye Tarikatı'na ve Safevî Devleti'ne tesirini kavrama konusunda, henüz erken bir aşamada görünmektedir. Tez çalışmalarına bakıldığında, Rıza Yıldırım'ın *"Turkomans Between Two Empires: The Origins of the Qızılbash Identity in Anatolia (1447-1514)"*[49] isimli çalışması, Safevîlerin kuruluşu, Kızılbaşlar ve Safevî Devleti'nin Osmanlı Devleti ile dini, siyasi münasebeti konusunda Avrupa, İran ve Türkiye'deki literatüre hâkimiyeti sebebiyle önemli bir çalışmadır. Yine Mehmet Çelenk'in *"16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği"*[50] isimli doktora tezi, Şiîlik konusunda mevcut literatürden istifade eden kıymetli bir çalışmadır.

---

[48] Mansur Sıfatgol, *Sâhtâr-ı Nihâd ve Endişe-yi Dinî der İran-i Asr-i Safevî (Târîh-i Tehevvulât-i-Dînî İran der Suddehâ-i Dehom tâ Devâzdehom Hicrî Kamerî)*, Rasâ, Tahran, 1381.

[49] Rıza Yıldırım, *"Turkomans Between Two Empires: The Origins of the Qızılbash Identity in Anatolia (1447-1514)",* PhD Thesis, Bilkent University, Ankara, 2008.

[50] Mehmet Çelenk, "*16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*", Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2005.

1. BÖLÜM

İRAN'DA ŞİÎ-İMÂMÎ MEZHEBİN GELİŞİMİ

1.1. SAFEVÎ DEVLETİ ÖNCESİNDE İRAN'DA DİNİ HAYAT (1258-1301)

1.1.1. Gaybet Sonrasında İran'da Şiîlik

Şiî tabiri Hz. Ali döneminde (656-661), sahabe, ensar ve muhacir gibi unvanların yanında, toplumun tüm azaları için kapsayıcı şekilde kullanılmaktaydı. İmam Hasan döneminde ise (ö.H.49/669), Hz. Ali'nin halifeliğini destekleyenler Şiî olarak tanımlandı.[51] İmam Hüseyin'in şehadetinden sonra (ö.H.61/680) bu tabir, ıstılahî şeklini aldı. Bu dönemde Şiî tabiri, "Hz. Ali'nin evlatlarına, dostlarına intisap eden ve Emevîler'e düşman olan" şeklinde yerleşmişti (Şeybi, 1359, s. 7).

Bu şekilde Şiâ; davasında Hz. Ali'ye destek verenleri, Hz. Muhammed'den sonra Hz. Ali'yi efdal görenleri, Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'in teyidiyle imâmet ve hilâfete hakkı olduğuna ve bu iki görevin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in meşru hakkı olduğunu savunanları, imamların Hz. Ali evladından olacağı ve sarih veya gizli bir dini delille görevlendirileceğine inananları kapsamaktadır. Şiâ, imamların her türlü günahtan münezzeh ve seçkin bir ilme sahip olduğuna inananların oluşturduğu topluluktur (Fığlalı, 1993, s. 34).[52]

İmamın ilminin kaynakları konusunda Şiîler, dört madde üzerinde durmaktaydı. Bu maddelerden sıradan ölümlüler mahrumdur. İlk madde, ilmin önceki imamdan naklidir. İkinci madde veraset şeklinde elde edilen ilimdir. Üçüncü sırada, muhtevasını sadece imamların kavrayabileceği, kitaplardan edinilen ilim vardır.

---

[51] "Terim olarak Şiâ, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali ve Ehl-i beytini halifelik için en layık kişi olarak gören ve onu "meşru" halife kabul eden; ondan sonraki halifelerinde onun soyundan gelmesi gerektiğine inanan toplulukların müşterek adı olmuştur." (Fığlalı, 1993, s. 33).

[52] İmametin koşulu, imamda bulunması gereken sınırsız dünyevi ve uhrevi ilimdir. Bu ilim, önceki imamların nassı ile mevcut imamın imametini teyit eden ana unsurlardan biridir. İlim eksikliğinde kişinin imameti, şüpheli görülmüştür. 765 yılında bu şekilde bir olay yaşanmış ve takipçileri Abdullah b. Cafer'in kısa imameti sırasında, yetmiş gün olarak bilinmektedir, onun ilim açısından yetersiz olduğu kanaatine vararak imametini reddetmişlerdir (Arjomand, 2016, s. 65).

Son madde ise meleklerle doğrudan iletişimle edinilebilecek ve ilham olarak tanımlanan ilimdir (Kohlberg, 2020, s. 189).

Şiîlik, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve oğulları Hasan ve Hüseyin dönemlerinde bir fırka değildir. Şiâ kelimesinin, Arap günlük yaşamında ıstılahî anlamının dışında taraftar tanımıyla kullanılması ve peygamberin kimi hadislerinde bu kelimeye rastlanması, Şiîleri bu şekilde bir bakış açısına sevk etmiştir (Fığlalı, 1993, s. 35).[53]

Yine de genellikle Şiâ'nın kökleri, Tevvâbîn hareketinde aranmaktadır. Tevvâbîn, Hz. Hüseyin'i halifeliği devralması için davet ettikten sonra onu yalnız bırakan ve Kerbela'da ölümüne sebep olan Kûfeliler olarak bu olaydan sonra yaşanan suçluluk duygusu ile Muharrem anma törenlerini şekillendirdi. Onlar, Muharrem ayının onuncu günü olan Aşura Günü ile yıllık anma törenlerini oluşturdu (Arjomand, 2016, s. 120).

Şiî-İmâmî mezhep[54] geleneğinde, Hz. Muhammed'in 18 Zilhicce (10/17 Mart 632) yılında veda haccından dönüşü sırasında, Gadîr-i Hum'da yolculuk ettiği kişileri etrafında toplayarak ilk olarak, "Size paha biçilmez iki şey bırakıyorum: Allah'ın kitabını ve Ehl-i Beytimi... Benden sonra bunlara sarılırsanız asla sapıklığa düşmezsiniz" konuşmasını yaptığı bilinmektedir. Hz. Muhammed ardından,

[53] Fığlalı, "eş-Şîa ve teşeyyu" tabirlerinin beş ve altıncı imamlara kadar mezhepsel bir anlam ifade etmediğini belirtmiştir. Bu tarihten ve hatta İmâmiyye için on ikinci imamın 260/873 tarihinde kaybolmasından (gaybet) önce, "eş-Şîa ve teşeyyu" kelimelerini kullanmak, önemli karışıklıklara sebebiyet vermektedir (Fığlalı, 1993, s. 36).

[54] Bu sayfadan sonra, aksi belirtilmedikçe "Şiî, Şiî-İmâmî, İmâmiyye" gibi kullanımlardan, fıkhî anlamda Caferî, mezhepsel anlamda ise İsnâaşeriyye olarak bilinen Şiîliğin en yaygın kolunu tanımlamak için istifade edilecektir. "Bu fırkaya Cafer es-Sadık'a dayandırılmasından dolayı Caferiye; nass ve tayinle imam olduğuna inanılan kişilerin sayısının 12 olması dolayısıyla "İsna-aşeriyye" adı da verilmektedir." (Onat, 1993, s. 125). Şiî siyasi hareketi, üç parçaya bölünmüştür. Zeydîler, şer'î meselelerde Şiîler de olmak üzere diğer mezheplerin fetvalarından istifade etmeden usûlde Mutezile ekolünden etkilenmiştir. Fâtımîler (909-1171), felsefi bir meşrebe sahiptir. Son olarak İmâmiyye, takıyye ve eylemsizlik neticesinde diğer bid'atcı Şiî gruplardan ayrılarak Şiî sünnetinde bâki kalmıştır (Şeybi, 1359, s. 41). Buna muhalif bir yaklaşımda, Şiî-İmâmî fakihler, Şiîlik ile sadece "Ca'feriliğin (On iki İmam Şi'iliği'nin)" anlaşılması konusunda ısrarcıdır. Onlara göre, "İsmailiyye, Keysaniyye ve Karamita", Şiîlik kapsamına dahil edilmemelidir. Fakat yine de buna rağmen biz, Şi'a denilince hilafetin ve İmametin Hz. Ali ve soyunun hakkı olduğunu iddia eden bütün zümreleri kastediyoruz. Çünkü bu zümreleri öbür İslâm mezheplerinden ayıran en önemli husus, imâmet konusudur ve bu da hepsinde müşterektir." (Uludağ, 1993, s. 514).

damadı Hz. Ali'nin elini yukarı kaldırarak "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol!" demiştir. Şiîler bu durumu, farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Bu olay, Şiî-İmâmî mezhebin ve onun İslâm alemi ve hilafet üzerindeki hak iddiasının temelini ifade etmektedir. Şiîler bu olayın, İslâm alemi ve Şiîlerin hak iddiası açısından önemini zihinlerde taze tutmak için zikredilen günü bayram ilân etmiştir (Fığlalı, 1994, s. 248-252).[55]

Şiî cemaatin tek bir merkezden yönetilmesi faaliyetleri İslâm'ın ilk üç asrında, İmam Cafer-i Sâdık döneminde (ö.H.148/765) başladı. İmam Sâdık döneminden itibaren Şiî cemaatin yaşadığı bölgelerde görevlendirilen vekiller, uyuşmazlıkların ve farklı şartlarda oluşan soruların cevaplanması ve sorunların çözülmesinde imamın temsilcileriydi. Meşruiyet kaynağını Şiî imamlardan alan bu görevliler, zaman içinde masum imamlara ulaşamayan insanların müracaat kaynağı hâline geldi.[56] Gaybet-i Kübra'nın ardından, imamların temsilcisi olan bu kişilerin bir otorite veya merkez hâline gelmesi gerekmişti (Saboriani & Parsania, 1396, s. 30).[57]

Şiî İmamların varlığı, cemaate sorunları ile ilgili ulaşabildikleri bir merci imkânı sağlarken her imamın vefatı sonrası, Şiî cemaatte yeni soru ve sorunlar ortaya çıkmaktaydı. Şiî cemaatin en geniş kolu İmâmiyye mezhebinde, cemaatin alanı genişledikçe ve siyasi baskı arttıkça imamın yokluğu ve dini vecibeleri yerine getirmek ile ilgili yeni sorunlar baş gösterdi. Bu süreçte farklı fikir ve bakış açıları, mevcut muğlaklık sebebiyle hareket alanını genişletmekteydi. Örneğin Şiî-İmâmî

---

[55] Şiî cemaate göre Hz. Muhammed'in halifeliğe Hz. Ali'yi aday gösterdiğine dair söz ve eylemleri için bkz. Momen, 1987, s. 14-15.

[56] "Birbirinden farklı olaylarla ilgili hükümleri koyarken pratik zekâ ve diğer özelliklerin bir insanda bulunması gerekir. İmam ise Ca'ferilere göre şer'î hükümleri bilmesi ve bu hükümlerin inceliklerine vakıf olması bakımından Resul gibidir. Zira her ikisi de Allah'tan geleni tebliğ etmektedirler. Bu konuda, aralananda herhangi bir fark yoktur. Aradaki fark, Resul'ün Allah'tan kendisine vahiy yoluyla indirileni tebliğ etmesi; İmamın ise Resul yoluyla kendisine ulaşanı tebliğ etmesidir." (Çalışkan, 1993, s. 483).

[57] "12. İmam olan Muhammed Mehdi, 255/869 tarihinde doğmuş 260/873'te, öldürülme korkusundan Küçük Gizlilik (Gaybet-i Suğra) döneminde girmiştir. Bu dönem 328/940 tarihine kadar devam etmiştir. Bu zaman diliminde, imam ile ona uyanlar arasında, dört sefir (Süfera-i Erbaa) iletişimi sağlamıştır. 328/940 tarihinden itibaren Büyük Gizlilik (Gaybet-i Kübra) dönemi başlamıştır. 12. İmam halen sağdır; günü geldiği zaman tekrar taraftarlarına dönecek ve yeryüzünü adaletle dolduracaktır." (Onat, 1993, s. 125).

mezhebin on birinci imamı Hasan el-Askerî (ö. H.260/874) vefat ettiğinde, onu takip eden Şiîler on dört fırkaya bölündü (Nevbahtî, 1355, s. 1400-1405).[58]

Gaybet teolojisi 930-1055 yılları arasında, yani uzun Şiî yüzyılı olarak tanımlanan dönemde temellendirildi.[59] Bu dönemin sonunda İmâmî ulemâ, Şiî yöneticiler ve vezirlerin desteğiyle gaybet dolayısıyla Şiî cemaatte yaşanan şaşkınlık dönemine bir son verme çalışmalarını başlattı. Bu şekilde Şiîliğin, bir imamın mevcudiyeti gerekliliğinden sıyırılması amaçlanmıştı. Neticede Şiîlik, akılcı bir teolojik sistemle donatılarak gaybet sonrası şaşkınlık ortadan kaldırıldı (Arjomand, 2016, s. 101).

895 yılında, İshak b. Yakub'un soruları üzerine İmam (Muhammed Mehdi) tarafından gönderilen muhtemelen son yazıda İmam, gaybet sırasında kendisinden istifade edilme durumunu bulutların arkasında kalan güneşten faydalanmaya benzetmekteydi. İmam, yıldızların gök ehlinin, kendisinin ise yer ehlinin koruyucusu olduğunu belirtti. Cemaate, kendilerini ilgilendirmeyen konularda soru sormayı bırakmalarını ve görevlerini aşan şeylerle meşgul olmamalarını salık verdi. İmam, cemaatinin kurtuluşunu duada görmekteydi (Arjomand, 2016, s. 30).[60]

Gaybet ile irtibatlı olarak üzerinde durulması gereken bir diğer konu mehdeviyettir. "Mehdî sözü Arapça (hedâ) doğru yolu bulmak, yol göstermek mastarından ism-i mef'ûldür. Istılâh manâsına ve bir inanç ifade etmesine göre mehdi: "Kendisinden önce zulüm ve haksızlıkların alıp yürüdüğü yeryüzünü, adâletle dolduracak kurtarıcıdır." (İlhan, 1993, s. 422).[61]

---

[58] Bkz. Momen, 1987, s. 77-78.

[59] Gaybet inancının kökeni hakkında farklı kaynakların ittifakı mevcuttur. Şiî-İmâmî mezhebin, bu düşünceyi ilk olarak kullanan Keysâniyye aşırı Şiî grubundan etkilendiği bilinmektedir. Bu konuda bkz. Madelung, 1978, s. 836-868.

[60] Bekleyiş nazariyesi, eylemsiz bir şekilde dua ederek Mehdi el-Muntazar'ın zuhurunu beklemek, İslâm tarihindeki önemli olaylarla mukayese edilmiş ve bu şekilde Şiîliğe tâbi olanların duygu ve düşüncelerinde bekleyişin önemi arttırılmıştır. Örneğin İmam Seccad'ın (Zeynel Abidin), "Herkim Kaimimizin gaybet döneminde velayetimiz üzere sebat ederse, Allah ona Bedir ve Uhud şehitleri gibi bin Şehîdinin sevabını bahşeder." demiştir (Musavi, 2019, s. 35).

[61] İslâm tarihinde mehdi figürünün ortaya çıkışında, 680-690 yıllarında yaşanan ikinci iç savaş önemlidir. 683 yılında, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'yi destekleyen Muhtar'ın Kûfe'deki isyanı sırasında, ilk olarak mehdici anlamda bu terimin kullanıldığı görülmüştür (Arjomand, 2016, s. 34).

Örneğin yedinci İmam Musâ el-Kâzım'ın ölümü sonrasında (ö.183/799) takipçilerinin bir bölümü, imamın hayatta ve gaybette olduğunu düşünmüştür. Bu takipçiler, onu kaim ve mehdi kabul etmişlerdi. Onlar, son imamın Mûsâ el-Kâzım olduğuna inanmaktaydı. Vâkıfe olarak bilinen bu grup, millenarist (binyılcı) fikirlerin Şiî-İmâmî mezhebe aktarımı açısından Keysâniyye'den daha önemli görülmüştür (Arjomand, 2016, s. 48).[62]

On ikinci imamın beş yaşında gaybeti, Şiî-İmâmî nazariyede mehdi kavramının daha somut bir hâle gelmesine sebep oldu. Şiîler hayatta olan imamın kıyamet arifesinde, dünya zulüm ile dolduğunda geri döneceğine ve zalimlerle savaşarak dünyaya tekrar adaleti getireceğine inanmaktaydı. İmam'ın zalimlerle savaş neticesinde, Şiîlerin intikamını alacağı kabul edildi. Ancak Yavuz'a göre (1993, s. 680), bu düşünce hicri üçüncü asırdan sonra ortaya çıkmıştı ve Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile âlimlerinin teyidiyle, ilk Şiîlerde bu inanış yoktu.[63]

Şiî fıkıh ve kelamının gelişmesinde, Gaybet-i Kübra sonrasında Şiî cemaatin içine düştüğü çaresizlik ve karşılaştığı sorunlara çözüm bulma ihtiyacı, önemli bir yere sahiptir. Bu dönemde ortaya çıkan sorunlar ve Şiî Büveyhîler'in Bağdat'ı ele geçirmesi, kısmen özgür ortamda bir grup fakih ve kelam âliminin imamın zuhuru beklentisinde olmalarına rağmen fıkıh ve kelam alanında Şiî temelini oluşturma gayretlerini tetiklemiştir. Şiîlerin dört temel hadis kitabı olan Kütüb-i Erbaa eserlerinin üçü, bu sürecin meyvesidir (Üzüm, 2003, s. 4-6).[64]

Daha sonra İlhanlılar döneminde, bahsi geçen hadis kitapları ve Şiî cemaatin sorunları tekrar gözden geçirilmiştir. Zamana ve Şiîlerin durumuna göre imamın

---

[62] Vâkıfe'nin temel özelliği, ölmediğine inanılan imamın geri döneceğine inanç ve bu sebeple, sonraki imamları kabul etmemesidir. (Öz, 2012, s. 487-488).

[63] "Kadı abdülcebbar'a göre, Mecusilere ait bir inanç olan Mehdii Muntazar ile recat fikri, Ebû Hatim er-Razi'nin belirttiğine göre İslâm tarihinde ilk defa Keysaniyye'de görülmüş ve daha sonra bu grup tarafından Şia inançları arasına sokulmuştur." (Yavuz, 1993, s. 680).

[64] Şiî-İmâmî mezhebin temelini oluşturan eserlerin yazarları ve üç Muhammed olarak bilinen Muhammed bin Yakub Küleynî (H.329/940-941), Men lâ yahduruhü'l fakih eserinin müellifi Muhammed bin Hüseyin es-Sadûk (H.381/991) ve et-Tehzîb ile el-İstibsar'ın müellifi olan Muhammed bin Hasan et-Tûsî (H.640/1067-8) İranlıdır (Kuleynî, 2007, s. 47-48). Şiî tarihçiler büyük Şiî âlim Şeyh Tûsî'nin 5/11 yüzyılda, (H.385/995-459/1067) Necef'te ilk Şiî havzasını kurduğu konusunda hemfikirdir (Heern, 2017, s. 415-416). Ayrıntılı bilgi için bkz. Merçil, 1992, s. 496-500.

gaybeti, gaybet döneminde onun bazı haklarının kullanımı, humus ve zekât gibi konularda gerekli görülen kararlar alınmıştır.[65]

Büveyhîler'in Şiî-İmâmî mezhebin inançsal ve içtimai açıdan daha rahat hareket edebilmesinde önemini kısaca değerlendirmek gerekmektedir. Büveyhîler döneminde (932-1062), Şiî fakihlerin haneleri ve geniş çaplı kütüphaneleri kısmî medrese vazifesinin yanında, Şiîliğin tervici için ortaya koyulan ilmî faaliyetlerin merkezi konumundadır.[66] Örneğin 1004 yılında Bahâülddevle döneminde, hac emirliği ve dîvân-ı mezâlim reisliği görevlerinde bulunan Ebu Ahmed el-Musavî Şiîlerin nakibidir.[67] Musavî aynı zamanda dönemin iki önemli Şiî âliminin, yani Nehcü'l-Belâga'yı tasnif eden Şerif el-Radî (ö. 1016) ve Şerif el-Murtazâ'nın (ö. 1044) babasıdır. Musavî'nin kütüphanesinde seksen bin eser olduğu iddia edilmiştir (Moazzen, 2011, s. 34).

Ebû Süleyman Sicistânî'ye göre (ö. H.391/1001), Büveyhî Adudüddevle'nin Şiî cemaate yaklaşımı ile ilim ehli yeniden hayat bulmuştur. Şiîler bu dönemde, takıyyeye ihtiyaç duymadan mezhepsel faaliyetlerini sürdürmektedir.[68] Onlar, kendilerini ifade edebilmekte ve öğretilerinin iddialarını ve inançlarını ilan etmekte özgürdürler. Şiîler, hak ile batılı ayırırken hiçbir dini fanatiğin kendilerine zarar veremeyeceğinden emindir (Moazzen, 2011, s. 33).

---

[65] Kimi çalışmalarda, gaybet ve rec'at (dönüş) inanışlarının İran kökenli bir özellik gösterdiğine değinilmiştir. Ayrıca kronolojik açıdan, ilgili kavramların belirli dini hareketlerde ön planda kullanıldığı ve bunun Şiî İmâmî mezhebin bu kavramları kullanımından daha önceye dayandığı belirtilmektedir. (Madelung W., 1988, s. 50-55). Gaybet düşüncesinin kaynağı hakkında ortaya atılan Keysâniyye veya İran kökenli olma gibi değerlendirmelere nazaran, Üzüm'ün yukarıda zikrettiği, "çaresizlik ve çözüm arama ihtiyacı neticesinde fıkıh ve kelamın gelişimi" düşüncesi, Şiî-İmâmî yazımda doğrulanmaktadır. Bu sebeple, İmam ile ilgili değerlendirmelerin kökenini geçmişte aramak yerine bu dönemdeki fıkhî ve kelâmi faaliyetleri dikkatle incelemek yerinde olacaktır.

[66] Bu konuda bkz. Muharrem Akoğlu, "Büveyhîler'in mezhebî eğilimleri/politikaları üzerine", *Bilimname,* XVII, 2009, s. 123-138. Yine kapsamlı bir çalışma için, Metin Bozkuş, Büveyhîler ve Şiîlik, Sivas, 2003.

[67] Cemaat büyüğü ve temsilcisi anlamında kullanılmıştır.

[68] Şiî İmamlardan dördüncü ve beşinci imamın, yani Ali b. Hüseyin ve Muhammed el-Bâkır'ın Şiî cemaate takıyyeyi öğütledikleri bilinmektedir. İmamların buradaki amacı, Şiîlerin inanç ve ibadetlerinin korunmasıdır. Şiîlere mecbur kaldıklarında, İslâm dinini ve kendilerini korumak için gizlenmeleri öğütlenmiştir (Gölpınarlı, 1987, s. 83).

Büveyhîler, Şiî-İmâmî mezhebe yakınlık göstererek Zeydîler'e bağlılıklarından kurtulmak ve Iraklı Şiî cemaatin desteği ile güçlerini sağlamlaştırmak amacındadır. Bu sebeple Şiî-İmâmî mezhebi destekleyen Büveyhîler, Sadece bu mezhebi canlandırmakla kalmamışlardı. Onlar, bu konuda gösterdikleri ileri derecede faaliyetlerle İmam Hüseyin'in anmasına, yeni bir merasim olan ezadâri (yas) etkinliklerini eklediler (Şeybi, 1359, s. 44).[69]

Sonuç olarak, Büveyhîler'in Şiî-İmâmî mezhebe sağladığı güvenli ortamı Safevîler dönemi ile kıyaslamak güçtür. Yine de Büveyhîler'in Şiîleri korumak adına faaliyetleri, bu anlamda ilklerdendir.[70] Bu dönemde İmâmî ulemâ, gönüllü şekilde bir siyasi oluşum ile irtibat kurmuş ve bürokratik görevler üstlenmiştir. Örneğin Büveyhî sultanı İzzüddevle, Şeyh Müfîd'e hil'at giydirmiş ve hediye olarak Bağdat yakınlarındaki belirli bölgeleri vermiştir (Şüşterî, 1365, s. II 327-328).[71]

Abbâsîler döneminde (750-1258) Şiî ulemâ, nüfuzlu bir grup olarak göze çarpmaktaydı.[72] Gaybet öncesinde Şiî ulemânın öncelikli vazifesi, fıkhî geleneğin nakli idi. İmamların, yakınında bulunan âlimlere bazı bâtınî ilimlerden söz ettiği ve karizmatik otoritelerinin bir kısmını onlara bahşettiği bilinmektedir. Örneğin İmam Ca'fer es-Sâdık (ö.H.148/765), talebelerinden söz ederken onları kendi sırrının koruyucuları ve bid'atı geçersiz kılan kimseler şeklinde tanımlamıştı. Bu

---

[69] "Nitekim Büveyhîler döneminde Abbâsî halifesi Muizzüddevle'nin desteğiyle Gadir-i Hum'un bayram, 10 Muharrem'in de matem olarak kabul edilmesi Sünnîler tarafından büyük tepkiyle karşılanmış onlar da mukabelede bulunmak için sonraki dönemlerde 18 Muharrem'i ve Yevmü'l-Ğâr'ı bayram kabul etmişlerdi." (Köse, 2020, s. 171). Büveyhîler'in İmâmiyye mezhebinin korunması ve tervici konusunda yaptığı faaliyetlerin, dini gayenin dışında bir Arap karşıtlığı ve İran'a özel millî bir izlenime sahip olduğu düşüncesi mevcuttur. Bu duruma delil olarak Büveyhîler'in kendilerini Sâsânîler ile alakalandırma teşebbüssü ve kadim İran şahlarının kullandığı şehinşah unvanını benimsemeleri gösterilmektedir (Aka, 1993, s. 71).

[70] Şiî din adamlarının gerekli fırsatlar oluştuğunda devletler ile çalışması, Büveyhîler ve İlhanlı dönemlerinde görülmüştür. Şiî ulemânın devletlerle ilişkisi veya ilişki kurmayı reddetmesi konusunda bazı kaynakların eleştirisi ve seçici okumalar, bu konuda belirli bir abartının oluşmasına sebep olmuştur (Kramer, 1987, s. 3-4).

[71] Konunun kapsamlı bir şekilde incelendiği bölüm için bkz. Geçkin, 2016, s. 48-74. Şeyh Müfîd (ö. H. 413/1022), öğrencisi Şeyh Tûsî'nin belirttiğine göre 200 ciltten fazla büyük ve küçük kitap yazmıştır (Bahrânî, 1986, s. 355-371, Hânsârî, 1392, s. 303).

[72] Örneğin Nevbahtîler bu itibarlı gruptandır. Nevbahtî ailesi, Abbâsî sarayında müneccimlik vazifesi üstlenmiştir. Bu ailenin kökeni, İranlı aristokrat bir ailedendir ve halife Mansur'un Zerdüşt müneccimi Nevbaht'a dayanmaktadır (Arjomand, 2016, s. 44).

aşamada, Şiî âlimlerin otoritesinin öncelikli kaynağı kerametlerden değil kitâbî ilimden kaynaklanmaktaydı. Yine de bâtınî ilimlerin onlarla ilişkilendirilmesine devam edildi (Heern Z. M., 2018, s. 49-50).

Şiî fıkıh ve ictihadının tarihsel gelişimi dikkatle takip edildiğinde bu alanlara, imamın gaybetinde Şiî cemaatin itimat ettiği ulemânın mühim bir katkısı söz konusudur.[73] İmamın uzun gaybetinin bir neticesi olarak ortaya çıkan merci ihtiyacı, tarihsel gelişimde belirli alanlardaki boşlukların doldurulması hususunda Şiî âlimlerin gayretini gerekli kılmaktaydı. Bu gayret, Şiî cemaatin ihtiyacı doğrultusunda başladı. Ancak zamanla, Şiî cemaatin tamamen imamın yetkisinde gördüğü alanlar, cemaat tarafından güvenilen bir grup âlimin faaliyetleri ile şekillendi.[74]

Moderressi (1991, s. 552), bu görüşü eleştirmiştir. Ona göre Şiî-İmâmî liderlik algısında, cemaatte ilmî anlamda üstlendikleri mühim vazifelerden ötürü yönetim ve temsilciliğe dair tüm yetkileri fakihlerin kontrol ettiğine dair yanlış bir genelleme mevcuttur. Moderressi, İmam tarafından kendi döneminde açık bir şekilde görevlendirilen naiplerin, ki bunlar Gaybet-i Suğra dönemindeki dört naibi de içermektedir, seçkin âlimler veya konularında uzman fakihler olmadığını belirtmektedir.

1258 yılında Bağdat'ın düşmesi ve Safevîlerin zuhuru arasında gerçekleşen olaylara bakıldığında tasavvufî cereyanlar ve Şiîlik dikkat çekici bir şekilde gelişme göstermişti.[75] Sünnîlik ise özellikle doğuda, büyük oranda alanı bu iki dini hareket adına bırakmak zorunda kaldı ve zayıfladı. İran'ın ele geçirilmesi, bu topraklardaki dini dengelerde bir değişime yol açtı. İlerleyen dönemde İran'ın

[73] Muhakkık Hillî (ö.1277), el-Meʿâric fî usûli'l-fıkh isimli eserinde ictihadı, şer'î hükümlerin istihracına yönelik telaş ve gayret şeklinde tanımlamaktadır. Hillî, kıyası ise bir çeşit ictihad olarak tanımlarken kıyasın Şiîlere göre batıl olduğunu düşünmektedir (Hillî M., 1310, s. 41-2).

[74] Muhammed Bakır Meclisî'nin rivayetine göre, imamların Şiî âlimler hakkında düşüncelerine bir örnek şu şekildedir: "Eğer kaimimizin gaybetinden sonra halkı ona çağıran, Allah'ın hüccetleriyle onun dinini savunan, Allah'ın zayıf kullarını şeytanın ve nasıbilerin ağına düşmekten kurtaran âlimler olmasaydı, Allah'ın dininden irtidat etmeyen hiç kimse kalmazdı. Zayıf Şiîlerin kalplerinin dizginini tutan onlardır. Tıpkı geminin dümenini tutan gemi kaptanları gibi. Onlar, Allah katında en üstün olanlardır." (Meclisî, 1972, s. II 5-6, Musavi, 2019, s. 40).

[75] Bu konuda faydalı bir okuma için bkz. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

genelinde, siyaset ve resmiyette hâkimiyetini İslâm fetihlerinden sonra geliştiren Sünnîlik, şehirlerde kontrolü kaybetti. Sünnîlik, İran'ı zamanla tarikatlara teslim etmiştir. Bu süreçte İran'da bir çoğunluğa sahip olmayan Şiî-İmâmî mezhep, Sünnî baskısından kurtularak Irak ve İran'ın belirli şehirlerinde yükselişe geçmekteydi. Şiîlik, Sünnîlerle kıyaslanamayacak derecede az olan nüfusu ile faal bir hâldeydi. Geçmişte Büveyhîler yönetimi (932-1062) ile varlıklarını ilk defa korkusuz bir şekilde dile getirebilme imkânı bulan Şiîler, ikinci defa bu dönemde, Moğol hakimlerinden ve mahalli idarelerden siyasi destek bulmaya başlamıştı (Caferiyan, 1379, s. 190-191).

Bağdat'ın 1258 yılında Hülâgû (1256-1265) tarafından ele geçirilmesinin sorumlusu olarak Sünnîler ve Şiîler birbirlerini suçlamaktaydı.[76] Sünnîler, Bağdat'ın ele geçirilmesinin baş sorumlusu olarak Şiî âlim Nasîrüddin Tûsî'yi gördü. Son Abbâsî Veziri Şiî İbnü'l Alkamî[77] ve fakih İbn Tâvûs da ayrıca suçlananlar arasındaydı. Bu kişilerin Moğollarla ilişkisinin sonraki dönem Sünnî kaynaklarında abartılması, konunun tam olarak anlaşılmasının önünde bir engel olarak durmaktadır. Dönem kaynaklarında bu tarzda bir suçlama görülmemekle birlikte tartışmalar, Bağdat'ın düşmesinden uzun bir süre sonra başlamıştır.[78]

Bağdat'ın ele geçirilmesi sonrasında İlhanlı Devleti'nin amacı, bir mezhebi öne çıkartmak veya kayırmak değildi. İlhanlılar mezhepler arasında görülen ve Abbâsîlerin son döneminde şiddetli bir hâl alan çatışma ve taassuptan faydalandı. İlhanlı komutanlarının bu mezhebî çatışmaları, kendi çıkarları doğrultusunda kullandıkları bilinmektedir. Ayrıca Vezir İbnü'l Alkamî'nin (ö.H.656/1258), Bağdat'ın Şiî mahallelerinde ve özellikle Kerh mahallesinde komutan Devâtdar tarafından yapılan kıyım neticesinde, İlhanlı Devleti ile irtibat

[76] Hârizmşah Alâeddin Muhammed'in (1200-1221), Abbâsîlerin hilafet hakkı olmadığına dair devrin ulemâsından fetva aldığı bilinmektedir. Onun, hilafeti Hüseyin evladının hakkı gördüğüne dair dönem kaynaklarında değerlendirmeler mevcuttur. (Cüveynî, 1367, s. 95-96). Ancak bu değerlendirmeleri, iki devlet arasındaki siyasi sorunlar sebebiyle dini alanın dışında değerlendirmek gerekmektedir.

[77] Onun Hakkında kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Boyle, 1971, s. 702.

[78] Bu konuda Hille'nin meşhur İmâmî âlimlerinden olan Radıyyüddîn Ali İbn Tâvûs'un (ö. H.664-1266), Hülâgû Han'ın Abbâsî halifeliğine son vermesini desteklediği öne sürülmüştür (Arjomand, 2016, s. 122).

kurduğu bilinmektedir. Onun intikam istediği, Şiî ve Sünnî kaynaklarında doğrulanmaktadır. Ancak Abbasîlerin son günlerinde gerçekleşen bu olayın, Bağdat'ın ele geçirilmesinde öne çıkartılması abartılıdır (Şüşterî, 1365, s. II 352-55; Caferiyan, 2013, s. 83-84-85).

Muhammed Bâkır Sebzevârî (1381, s. 43), Abbâsî halifesi Müsta'sım Billâh'ın (1209-1258)[79] oğlu Emir Ebubekir'in, Bağdat'ta Şiîlerin yoğun olarak yaşadığı Kerh mahallesine baskınını, mahalleyi yağmalaması ve bunun neticesinde yaşanan olayları, dönemin Şiî kaynaklarından faydalanarak incelemektedir. Bu baskında Abbâsîler, Benî Haşîm'den birçok mühim kişiyi esir etmiş, eş ve çocuklarını şehir meydanında sergilemiştir. Bu konu, Şiîlikte taassup derecesinde olan meşhur Şiî Vezir İbnü'l Alkamî'nin kulağına gidince onu öfkelendirmiş ve Alkamî, Abbâsîler'e son vermek amacıyla Hülâgû ile irtibat kurmuştur. Onun gönderdiği temsilci ve hükümdarı ikna için kaleme aldığı yazı, Hülâgû'yu Abbâsîler'in zayıflığı, ağır bir teçhizat ve gayret gerektirmeden Bağdat'ın ele geçirilebileceği konusunda ikna etmiştir. Alkamî, bu konuda Hülâgû'ya tam desteğini bildirmiştir. Delilleri mantıklı gören ve Alkâmî'nin Abbâsî kontrolünde nefes alamadığını belirttiği sayısız mektubundan etkilenen Hülâgû, durumu danışmanı Nasîrüddin Tûsî'ye (1201-1274) anlatmıştır. Tûsî, ilm-i nücûmdan faydalanarak Abbâsî Devleti'nin sonunun yaklaştığını belirtmiştir. Bağdat'ın ele geçirilmesinin, yüce hükümdar tarafından gerçekleşeceğini söylemiştir. Bu olay sonrasında, sefer kararı alınmıştır.

Burada ilginç olan Moğol-Şiî ittifakının veya Sünnî Abbâsîlerin yıkılmasında ortak gayretin, bir Şiî siyasetnâmesinde açık bir şekilde anlatılmasıdır. Bağdat kuşatması sırasında, Şiîlerin meskûn olduğu Hille şehrinin fazıl ve âlimlerinin Hülâgû ile irtibat kurduğu bilinmektedir. Şiîler, Bağdat'ın ele geçirilmesinin kendilerine Hz. Ali tarafından müjdelendiğini belirtmiş ve Moğollar ile iş birliği istemiştir. Hülâgû bu haberden hoşnut olmuş, Şiî şehirleri ve cemaatine aman vermiştir (Sebzevârî, 1381, s. 46-7).[80]

---

[79] Bkz. Özdemir, 2006, s. 126-127.

[80] Bkz. *"... Allame Hıllî şöyle yazıyor: Bu yüzden Hülâgû Han Bağdat'a yaklaştığında babam Şeyh Sedidüddin ve Seyyid İbn Tavus başta olmak üzere Necef, Kufe ve Hılle'nin*

Hülâgû'nun yerine geçen Abaka Han (1265-1282), eşinin teşviki ile Hristiyan olmuştu. Abaka Han, farklı inançlara ılımlı bakışı sebebiyle sarayında farklı mezheplerden kişilere görev vermekteydi.[81] Örneğin oğlu Argun'un eğitimiyle ilgilenen kişiler arasında, Şiî Seyyid Cemaleddin Kâşî ve Seyyid Fahreddin Hasan vardı (Mirhand, 1339, s. V 353-355).

Şiî-İmâmî mezhep açısından İlhanlı döneminde yaşayan Hâce Nasîrüddin Tûsî[82] ve talebesi Allâme Hillî, bu dönemin entelektüel şahsiyetleri olarak görülmekteydi. Onların çalışmalarıyla Şiî teolojisi, kesin bir şekilde oluştu. Hillî'nin şerh ettiği hâliyle Tûsî'nin kelâma dair Tecrîdü'l-i'tikâd isimli eseri, Şiî kelâmının ilk sistematik risalesidir (Nasr, 2007, s. 271).[83]

İbnü'l Mutahhar el-Hillî (H.648/1250-726/1325), Abbâsîler ve İlhanlı Devleti döneminde Şiîlerin nakibidir.[84] Dönemin önemli Şiî ailelerinden Tâvûs ailesine ve ona kerametler nispet edilmiştir. Onun, Mehdi el-Muntazar ile mülakatta bulunduğundan söz edilmektedir. Hillî'nin, Mehdi el-Muntazar adına kitap yazdığı iddia edilmiş ve onun ailesinden birçok Şiî âlim çıkmıştır. Hillî'nin icâzetnamelerinde, Nasirüddin Tûsî, Meysem Bahrâni ve başka Şiî ve Sünnî âlimlerden ders aldığı görülmektedir. Hillî, Sultan Olcaytu Han'ın huzurunda gerçekleşen münazarada, Nizameddin Abdülmelik Şafiî karşısında, yani

---

ileri gelenleri Hülâgû'ya bir mektup yazıp ondan aman istediler. Bunun üzerine Hülâgû onları yanına çağırdı. Amanname olmadan yanına gitmeye korktuklarından sadece babam Hülâgû ile görüştü. Hülâgû, bu görüşmede babama zafer alametleri ortaya çıkmadan niçin mektup yazıp aman talep ettiniz? Diye sorunca babam, Hz. Ali (a.s) senin ortaya çıkacağını önceden haber vermiş, Türklerin son Abbâsî halifesine galip geleceklerinin, onların padişahının çıkan her kaleyi ve şehri fetheden ikbal sahibi biri olacağını bildirmiştir, dedi. Babam bu kerametli rivayeti nakletmeyi bitirince Hülâgû ona tazimde ve lütufta bulunup meşhed (Necef), Kufe ve Hılle halkı için ona amanname yazdı. Böylelikle mübarek türbe, Sünnîlerie rağmen, istilacı Moğol ve tatarların elinden kurtuldu." (Caferiyan, 2013 s. 84).

[81] Beyânî (1367, s. II, 325-26), İlhanlı hâkimiyetinin ilk yıllarında dini gruplardan bahsederken Budizm'in bu dönemde yaygınlaştığı ve Hristiyanlığın daha önce görülmemiş bir revac ve özgürlük kazandığını belirtmiştir.

[82] İskender Bey (1945, s. 30), Şiîlik açısından önemini vurgulayarak Tûsî'den "Nasır el Millet ved-dîn Tûsi" şeklinde söz etmiştir.

[83] Hâce Nasîrüddin Tûsî'nin eserleri ve Şiî-İmâmî mezhebe bakışı hakkında bkz. Mazzaoui, 1972, s. 25-27.

[84] Ayrıca bkz. Öz, 1998, s. 37-39.

Sünnîlerin karşısında galip gelmiştir. Bu sebeple Şiî kaynaklar, ondan övgü ile söz etmektedir (Hânsârî, 1392, s. II 270-80, Tünükâbünî, 1396, s. 355; Şeybi, 1359, s. 108-9).

Hillî bahsi geçen münazara konusunda savunmasını, Minhâcü'l-kerâme ve Nehcü'l-hak ve keşfü's-sıdk eserlerinde yapmaktadır.[85] O, İlhanlı Devleti'nde Şiîliğin itibar görmesi için önemli bir gayret göstermiştir. Hillî aynı zamanda, Usûlî fıkıh ekolünün temsilcilerindendir. Hillî, Şiî-İmâmî mezhebin Sünnî kaynaklardan istifade etmesi ve Şiîliğin belirli konularda taassuptan uzaklaşarak akılcı bir yöntemle hareket etmesinde öncüdür (Efendi, 1401, s. I 358-385).[86]

İlhanlılar döneminde özellikle Olcaytu Han'ın yönetimi sırasında (1304-1316), Hanefî ve Şâfiîler arasında fırkalar savaşı olarak nitelendirilen çatışmalar, daha önce görülmemiş bir şekilde artmıştı. Bu çatışmalar, İlhanlı Devleti'nin söz konusu fırkalara tepkisini arttırmıştır. Hatta bu durum İlhanlılar'ın, Şiîliğe ilgi göstermesine sebep olmuştur (Beyânî, 1367, s. II-483).

Bu dönemde İran'da Sünnî nüfusun çoğunlukta olduğu, Şiî kaynaklar tarafından doğrulanmaktadır.[87] Örneğin İsfahan'da, Şiîlik ile ilgili faaliyetlere sert bir şekilde karşı çıkılmaktaydı. Ayrıca, Olcaytu Han Muhammed Hüdâbende'nin 1309-1310 yıllarında Şiî imamlar adına sikke ve hutbe hazırlanmasına yönelik fermanı itiraza sebep olmuştu. İsfahan'da, söz konusu fermana itibar gösterilmemiştir. Buna mukabil İsfahan ahalisi, 1310-1311 yıllarında yirmi bin asker gönderilerek

---

[85] Allâme Hillî, *Nehcü'l hak ve Keşfü's-sıdk* eserini İlhanlı hükümdarı Olcaytu Han adına kaleme aldı (Şüşterî N. , 1365, s. II 359).

[86] Abdullah el-Samâhîcî, Allâme el-Hillî'den söz ederken onun meşhur ve kapsamlı ilmini övmüş ve onu, saf bir Usûlî olarak tanımlamıştır. Semâhîcî, Muhammed Emin Esterâbâdi'nin Hillî hakkında "fıkhî meselelerde aklı ilk kullanan kişi" değerlendirmesini inkâr ederek onun Şiî fıkhında aklın öncelenmesinin yaygınlaşmasında önemine değinmiştir (Schmidtke, 2003, s. 74). Burada ayrıca Muhakkık Hillî'den (ö.H.676/1277), yani Allâme Hillî'nin hocasından söz etmek gerekmektedir. Hillî'nin fıkıh anlayışının Sünnîlere yaklaştığı iddia edilmiştir. Hillî Sünnî fıkhına hâkimiyetini, ictihad ve kıyasın (bunlara öncesinde Şiîler tarafından şiddetle karşı çıkılmaktaydı), bir imamın huzurunda gerçekleşmesi durumunda kullanılabileceğini göstermek için kullanmıştır. Hillî'nin bu faaliyeti yani ictihada verdiği önem, müctehidin otoritesini arttırmıştır. Bu eylem, gaybet sırasında Şiî ulemânın imamın naibi olduğuna dair düşünceyi desteklemiştir (Heern Z. M., 2018, s. 54).

[87] Bu dönemde Kum, Kâşân, Rey, Deylem, Taberistân ve Gürgan Şiî-İmâmî cemaatin yoğun bir şekilde yaşadığı bölgelerdir. İran'ın diğer bölgeleri ve önemli şehirlerinde Sünnî nüfusun baskın olduğu açıktır (Momen, 1987, s. 83-84-85).

cezalandırılmıştır. Bölgedeki Sünnîlerin lideri olan Molla Ebû İshak tutuklanmış, İsfahan halkı sakinleşse de itirazlar devam etmiştir (Şirazî H. Z., 1996, s. 25-26).

Şiîler İlhanlı Devleti ile ilişkilerinde, bu devlete bölgede sorun olarak gördükleri Sünnî devletlere nazaran daha dostane davranmaktaydı. Bu dönemde Şiîler için cemaat çıkarları ve kutsal mekânların emniyeti gibi konular ön plandaydı. Şiîler, İlhanlı sarayında Sünnîler karşısında her zaman bir adım önde olma gayretindeydi. Onlar, Irak'ın ele geçirilmesi neticesinde Şiî şehirler ve kutsal mekânların emannâmelerinin devam etmesini istiyorlardı (Şüşterî, 1365, s. 204).

Moğolların İslâmiyet'i kabul etmesi neticesinde, paralarında kullandıkları İslâmî figürlere Şiî imamlar da eklenmişti. Bu durum, Olcaytu Han gibi Şiîliğiyle bilinen bir hükümdarın harici yönetimlerde, Şiî cemaatin itibarını kazanma ve Ehl-i Beyt'e gösterilen sevgi şeklinde değerlendirilmelidir. Örneğin Gazân Han'ın (1295-1304), sikkelerin yüzünde imamların isimlerini zikredilen amaçla kullandığı bilinmektedir (Hemedânî, 1373, s. 168-169).

Ebû Said döneminde (1317-1335), Şiî ulemânın saraydaki etkisi azalmıştı. Hatta Ebu Said, Olcaytu Han döneminden kalan yüzünde Şiî imamların olduğu paraları tedavülden kaldırdı ve Hulefâ-yi Râşidîn'in olduğu paraları kullandı (Spuler, 1392, s. 195-199).

İlhanlılar döneminde, İran'da topluma inançsal anlamda sağlanan serbestliğin Şiîleri ne derecede etkilediği tartışma konusudur. Sünnî cemaate karşı alınan sert tedbirlerde, bu mezhebin İran'daki hâkim siyasi ve mezhebî mevcudiyeti etkilidir. İlhanlılar, Sünnî cemaati kontrol altında tutarak diğer din ve mezhepleri korumuşlardır. İlhanlılar, Abbâsîler ve İsmailîler'i ortadan kaldırırken Şiî-İmâmî mezhep ile dostane ilişkilerini korumuştur. Şiîler, Moğol askerlerine direnmeme ve İlhanlı sarayına din adamları ve bürokratların yardımıyla nüfuz etme gayretindedir. Bu durum ilerleyen dönemde, Moğol eliti ile Şiîlerin Sünnîlere nazaran daha yakın bir ilişki kurmasına sebep olmuştur. Ayrıca Şiîlerin, İlhanlı yönetimini Sünnî baskısına tercih etmesi gibi bir durum söz konusudur.[88] Zira

[88] Şiî-İmâmî cemaatin Abbâsî düşmanlığının temelinde, bu devlet döneminde imamlara reva görüldüğü düşünülen muamele yatmaktadır. Şiîlere göre yedinci İmam Musa b. Cafer (ö.

İlhanlı kontrolünde Şiîler, havzalarında eğitim faaliyetlerini rahat bir şekilde yürütmüş ve hac ziyaretini yapmıştır (Momen, 1351, s. 263-265).

1.1.2. Tasavvuf ve Şiîlik

İlhanlılar'ın İran'ı ele geçirmesinden sonraki dönem hakkında genel kanı, bu devletin kırsal kesimde ve şehirlerde uyguladığı zulüm ve baskı neticesinde halkın tasavvufa yöneldiği ve tasavvufun bu dönemde önem kazandığıdır.[89] Bu görüşe göre İran ahalisi, sûfî arayışların yansıttığı bir tasavvuftan ziyade, Moğol zulmünden yılmış ve terk-i dünya isteği ile köşesine çekilmiştir. Bu dönemde, zühd ve takva içinde bir yaşama sahip tasavvuf ehline ve onların şeyhlerine itibar gösterilmiştir.[90] İlhanlı hâkimiyeti, İran'ın sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel ve dini yaşantısına hasar vermiştir. İran'da tasavvuf bu sebeple yeşermiş, halk dönemin buhranında tarikatlara yönelmiştir. İlhanlılar, İran'da medrese temelli eğitim ve inanç yapısının çöküşüne sebep olmuştur.[91]

H.183/799), Hârûnürreşîd döneminde zindanda vefat etmiştir. Oğlu Ali b. Musa el-Rıza (ö.H.203/818-819) onun yerine geçmiş ve halife Me'mûn, onu veliahdı tayin ederek kızı ile nikâhlamıştır. İmam Muhammed Takî (ö.H.220/ 835), İmam Rıza'dan sonra imam olmuş ve kısa süre sonra Mu'tasım-Billâh onu ihzar etmiştir. İmam, genç yaşta vefat etmiştir. Mütevekkilin iktidarı ile Şiîlere baskı artmış ve imam Hüseyin'in kabri 850 yılında tahrip edilmiştir. Ali b. Muhammed Hadi (ö. H.254/868), bu dönemde zindana atılmıştır. İmam Ali el-Hâdî'den sonra İmam Hasan el Askeri (ö. H.260/874), Sâmerrâ şehrinde doğmuş ve Abbâsîlerin kararıyla orada zorunlu olarak yaşamıştır (Şeybi, 1359, s. 18). Emevîler döneminde Yezid'in Mekke ve Medine'de Şiîlere yaptığı takibat ve kıyım konusunda bir bilgi, dördüncü İmam Zeynelâbidîn'den gelmektedir. O, Yezid tarafından yapılan kıyımdan sonra Medine ve Mekke'de yirmi tane dostları dahi kalmadığından bahsetmiştir (Ebü'l-Hadîd, 1385, s. IV 104).

[89] Bu konuda bir tartışma için bkz. Gökbulut, 2016, s. 275-284. Benzer ve Şiîlikle ilgili bir değerlendirmede Nasr (2007, s. 272), tasavvufun İran'da Şiîliğin yayılmasında temel etken olduğu ve mezhepler arasında köprü görevi gördüğü konusunda emindir. Nasr bu değerlendirmesinde, tasavvufun İran halkının Şiîleşmesini kolaylaştırdığından söz etmektedir. Ayrıca, İran'ın Şiî-İmâmî mezhebe geçişinde önemli bir aşama olarak sunulan dönemde, İlhanlı Devleti'nin baskısı ve halkın tasavvuf ve Şiâ'yı zihninde birleştirmesi neticesinde, Şiîleşmenin gerçekleştiği öne sürülmüştür. Yine bkz. Moğol istilası, Sünnî hukukçuların ve Sünnî şeriat düşüncesinin İran'daki otoritesine bir darbe vurmuştu. Bu durum, İran'da giderek itibar kazanan tasavvuf şeyhlerine, dervişlere ve Şiî cemaate yaradı (Arjomand, 2016, s. 11).

[90] Potter (2011, s. 216), bu dönemi benzer şekilde yorumlamıştır. Yine İbn Teymiye (1263-1328), İlhanlılar'ın İslâm aleminde kudrete erişmesiyle sûfîlerin dikkat çekici bir konuma ulaştıklarını belirtmiştir. Buna göre, Moğol yönetimi ile itikadlarına tekâmül kazandıran sûfîler, endişe-i ittihadı mutlağı, yani Vahdet-i vücûdu, cüzi hulûlün yerine getirmiştir (Şeybi, 1359, s. 84).

[91] Moğol sonrası dönem, tasavvufî hareketlerin önem kazandığı ve İslâm dünyasının çeşitli merkezlerinde ortaya çıkan tarikatların şer'î İslâm hiyerarşisinin devamlılığını sağlayacak bir siyasi desteğin yokluğunda, toplumun ilgisini çektiği bir dönemdir. Bu dönemde mistik

Abbâsî Devleti'nin yıkılışı ve diğer devletlerin Moğol istilası ile meşgul olması, İslâm topraklarında mezhepsel konularda bir esnemeye sebep olmuştu.[92] Bu nedenle, tasavvufî hareketler ön plana çıktı ve Şiîler, daha mutedil bir hâle geldiler. Örneğin bu dönemde, Şiî âlim İbn-i Meysem el-Bahrâni vahdet-i vücûd düşüncesine itibar göstermekteydi. Aynı zamanda felsefe ve tasavvufta, fikri bir inkılap yaşandı. Tasavvufun İslâm aleminde tesiri arttı ve güçlendi (Şeybi, 1359, s. 143).

Bu konuyu ayrıntılı bir şekilde değerlendirmeden önce, tasavvufun genel ve İran'daki tarihine kısaca değinmek önemlidir. Tasavvufî düşüncenin ve sûfî yaşantının ortaya çıkmasında Kur'an ve sünnet ana etkendir. Kur'an ve sünnetin yokluğunda, tasavvufun oluşum ve gelişiminin anlaşılması mümkün değildir. Tasavvufun İran'da ortaya çıkışı ve tasavvufa gösterilen teveccüh konusunda, Sâsânîler dönemindeki dini ve mezhepsel hareketlerin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Sâsânîlerin son dönemlerinde İran genelinde, şer'î inanış biçimine ve onu taassupla savunan din adamlarına karşı muhalefet görülmüştür. Bu muhalefet aynı şekilde, İslâm inancında marifeti sadece şeriatta gören, zahiri inancı tek takip edilmesi gereken yol olarak gösteren sınıfa karşı da oluşmuştu. Tasavvufun gelişmesinde, zühd ve riyazete önem veren bu muhalif grubun önemli tesiri olmuştur. Yani tasavvufun gelişmesinde, Kur'an ve sünnetin tesirinin yanında, buhran ortamında devlet propagandasının varoluş sebebi olarak gösterdiği Zerdüştlüğe karşı gelen Maniheizm ve Mazdekiyye gibi hareketlerin de etkisi vardır (Zerrinkûb A. , 2016, s. 153).[93]

---

yönelimlere, bir şeyh ve onun sûfî teşkilatlanmasına bağlılıkta artış görülmüştür (Roamer, 1986, s. 190-191). Moğolların İslâm memleketlerine tasallutundan sonra, onların taassupkâr bir devlet olmaması sebebiyle Nasîrüddin Tûsî (1201-1274) ve öğrencileri, Moğolların hizmetine girmişti. Moğolların ilk dikkatini çeken tasavvufî hareket ise Rifâîlerdi. Bu dönemde tasavvufun halk arasında itibar gördüğü bilinmektedir. Felsefe ameli istifadede tasavvuf ise keramet cihetinden Müslüman ahalinin itibarını kazanmıştır (Şeybi, 1359, s. 90).

[92] Abbâsîlerin çöküşü sonrasında tasavvuf, bu boşlukta teşkilatlanarak toplumun sosyal düzeninin sağlanması ve manevi birliğinin oluşturulması amacıyla dergahlardan dışarı taştı. Tasavvuf oluşturduğu fütüvvet ahlâkını, insanların dini yaşamına rehberlik etme ve disiplinlerini sağlama yolunda kullandı (Hodgson, 1974, s. II 220).

[93] Zerrinkûb (2016, s. 162-163), tasavvufun nasıl şekil aldığının anlaşılması için İslâm öncesi Arap düşüncesi, İslâmî dönem ve Doğu dinlerinin tam olarak anlaşılmasını gerekli görmektedir.

Hallâc-ı Mansûr'un idamı (ö.309/922), sûfîlerin aşırı olarak nitelenen dini hareketlerden kaçınmasına sebep olmuştu.[94] Ancak Gazzâlî'nin (ö.505/1111) sûfî bir yaşama dönüşü, Müslümanların tasavvufa daha fazla ilgi duyması ve saygı göstermesinde etkili oldu. Gazzâlî'nin, son zamanlarında skolastik düşünceyi terk ederek kendisini mistik düşünceye verdiği ve ömrünün geri kalanını, medresesine yakın bir yerde inşa ettiği tekkede geçirdiği bilinmektedir. Onun ölümünün neredeyse yarım asır sonrasında, tarikatlar şekillenmeye başladı. Gazzâlî'nin mistik bir hayata yönelmesi, Sünnîlik ile tasavvufun uzlaşmasında önemli bir tesire sahiptir. Bu uzlaşma olmadan, sûfîlerin tebliğ faaliyetlerini yürütmesinin mümkün olmayacağı öne sürülmüştür.[95] Tekkelerin ortaya çıkışı, daha erken bir tarihte başlamıştı. Aslında dini vakıflar aracılığıyla finanse edilen kurumlar, İslâm dünyasının sınırlarında inşa edilmişti. Ancak Selçuklu İmparatorluğu'nda büyük okulların ilk kurucusu olan Nizâmülmülk (ö.1092), yakın doğu başkentlerinde bir grup tekke inşa etmeye başladığında, şehzadeler ve hatta halifeler olmak üzere yüksek rütbeliler, onu takip etti. Bu şekilde birkaç on yıl içinde tekkeler, Müslüman Yakın Doğu'nun neredeyse tamamına yayıldı. Bu tekkeler, şehir yaşamını terk etmek istemeyen, ilâhiyatçılar ve fakihlerin skolastik faaliyetleri ile bağlantıda kalmayı tercih eden sûfîler için bir çekim merkezi hâline gelmişti (Zerrinkûb A. , 1970, s. 159).

Tasavvufta ibadet mekânının şekillenmesinde fakih-sûfî ayrışması tesirli olmuştur. Tasavvuf tarihinde mescitler sûfîler tarafından kullanılmaktaydı. Mescitlerin kullanımının sebebi, İslâm'ın ilk yüzyılında resmi bir ibadet merkezi olarak tekkelerin olmamasıydı. Ayrıca mescitler, tasavvufî tebliğ, tasavvufla ilgili

---

[94] Bazı Şiî âlimler Hallâc-ı Mansûr'u (ö.922), aşırı özellikleri sebebiyle kınanması gereken biri olarak tanımlamıştır. Buna rağmen onun Şiîliğine yönelik iddialar da vardır (Şüşterî N. , 1365, s. II. 38).

[95] Kutsal bilgilerin nakli sorumluluğu, tarikat şeyhlerine önemli bir yetki vermişti. Bu özellik, bazı tarikat silsilelerine mistik bir görüntü katmıştı. Bu durum, neden bazı hükümdarların onlardan şüphelendiğini açıklamaktadır. Çoğu tarikat silsilesi siyasi faaliyetlerden kaçınsa da bazıları, bu işlere ilgi göstermiştir. Hz. Muhammed'den tevarüs ettiği varsayılan hikmetin, ona sahip olan bazı sûfî şeyhlerine siyasi bir misyon verdiği düşüncesi akla uygundur. Sûfîlerin popülerliği ve İslâm toplumdaki başarılı faaliyetleri, fakihlerin prestijine ve Müslümanların nazarında sahip oldukları yüksek pozisyona zarar vermişti. Bu durum, fukahânın sûfîlere muhalefetine sebep olmuştur (Zerrinkûb, 1970, s. 162-163).

usûl ve düşüncelerin ilanında önem arz etmekteydi. Bu dönemde, mescitlerin bahsedilen amaçla kullanımı ve tarikat meselelerinin görüşülmesi sırasında sûfîlerin bazı ifade ve hareketlerinin fakihleri rahatsız etmesi sebebiyle tartışmalar yaşandı. Bu durumu engellemek için sûfîler, içinde müteveffa sûfîlerin mezarları olan ve etrafında ibadetgâhın şekillendiği tekkeler inşa etti (Keyanî, 1369, s. 78-9).

Tasavvufun İran'da yükselişi ve Şiîlik ile ilişkisi konusunda, Sünnî bir kökene sahip tasavvufun bu dönemde Şiîleştiği ve Şiî temayüllü tasavvufî grupların İran'da Şiîliğin yayılmasında önemli bir tesire sahip olduğu iddia edilmektedir. Ancak tasavvuf, teslim ve maddiyattan yüz çevirme, makam talebinde isteksizlik, üstünlük ve büyüklük talebinde gönülsüzlük üzerine bir harekettir. Tasavvuf menfî iddialara teveccüh göstermeyen, asabiyet ve tebarı göz önünde bulundurmayan bir yapıdadır. Tasavvuf manevi azimeti, ruhaniyeti; itibar, iftihar ve asabiyet olarak görmektedir. Bu sebeple tasavvufî hareketler, Şiîlerden ayrılmakta ve onları hareketlerine dahil etmek istememektedir (Şeybi, 1359, s. 63-67).

Ancak tasavvufun Şiîleştiği iddiası, Şiî âlimlerin Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) ve Gazzâlî gibi (ö.505/1111) âlimlerin eserlerine önem verdikleri ve bu şekilde, tasavvuf ile Şiîlik arasında bir köprü oluşturmaya gayret gösterdikleri gibi bir söylemle desteklenmektedir. Yine bu konuda, Şiî Cemâleddin İbn Fehd'in (ö. H.841/1437) talebesi olan Müşa'şa'lar hareketi lideri Seyyid Muhammed b. Felâh ve Nurbahşiyye tarikatı lideri Seyyid Muhammed Nurbahş'ın aşırı Şiîlik ve tasavvuf arasındaki düşünceleri, genelleyici örnekler şeklinde kullanılmaktadır. Şiî âlim ve mütekellimlerinden örnek verildiğinde ise Seyyid Haydar Âmülî'nin (ö. H. 787/1385) Câmi'u'l-esrâr ve Menba'u'l-envâr eserinde Muhyiddin İbnü'l Arabî'den etkilenmesi ve Şiî-İmâmi mezhep ve tasavvufu birleştirme gayretine dikkat çekilmektedir (Öz, 1999, s. 428; Kohlberg, 2012, s. 983-985).

Seyyid Haydar Âmülî, Şiî-İmâmî mezhep ve tasavvufu bir arada değerlendirmiş veya daha açık bir ifade ile tasavvufu, Şiîliğin çatısı altında görmüştü. O, Gazzâlî ve Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin fikriyatını, Allâme Hillî, Meysem Bahrâni ve Nasîrüddin Tûsî gibi Şiî âlim ve mütefekkirlerin çalışmalarıyla birlikte inceledi ve tasavvuf ile Şiîlik arasında ortak bir yol bulmaya çalıştı. Haydar Âmülî yirmi yıl

boyunca (H.719/1319-787/1385), mutaassıp bir fakih ve mütekellim olarak hayatını sürdürdü. O, Câmi'u'l-esrâr ve Menba'u'l-envâr isimli eserini kaleme aldığı sırada, mutasavvıf bir kişi hâline geldi. Âmülî, taassubu bir kenara bırakarak tesamuha yönelmiş, imamların tasavvuf ve Şiîliği bir gördüğünü öne sürmüştü. Şiî-İmâmî mezhebi ve irfânî düşünceyi birleştirme konusunda gayret gösteren Âmülî, eserinde vahdet-i vücûd düşünce sistemini dikkate almıştır.[96] Seyyid Haydar Âmülî, Allâme Hillî'ye benzer bir şekilde, mübahiye, hulûliyye ve ittihâdiyye aşırı düşüncelerine benzer akımları gerçek tasavvufun dışında bırakmıştı. Âmülî eserinde bir bölümü, tasavvuf ve Şiîliğin yakınlaşması için düzenlemişti. O, Şiîlerin ve sûfîlerin birbirlerini tam anlamıyla tanımadıkları ve birbirlerinden farklı olmadıklarını düşünmekteydi (Şeybi, 1359, s. 114-15).[97]

Seyyid Haydar Âmülî, sûfîlerden bahsederken onları Şiî sınıfından saymış ve "hakîkî Şiîler" şeklinde nitelemiştir. O, değerlendirmesini kuvvetlendirmek için sûfîlerin pek çok grup arasından imamların sırlarını taşıma yeterliliğine sahip kişiler olduğunu belirtmişti. Seyyid Haydar Âmülî'ye göre sûfîlerin fırkalara ayrılması, onların Şiîlerle ortak özelliğiydi. Bu fırkaların arasında ise bir tanesi hak olandı. Bu fırka, imamlara zâhir ve bâtında inanmakta ve onların sırlarını, gerekli olan şekilde taşımaktaydı. Şiîler arasında bu özelliklere sahip tek zümre, Şiî-İmâmî mezhepti (Gökbulut, 2016, s. 64-66).[98]

Şiîlik ve tasavvufu yakınlaştırma girişiminde, Hz. Ali'nin her iki taraf için önemi uygun bir araç olarak görülmekteydi. Örneğin İbn Meysem Bahrâni (ö. H. 679), Şiîlerin sûfîlere yakınlaşmasını isteyen ilk kişilerdendir. Bahrâni, meşhur Şerh-i

---

[96] Seyyid Haydar Âmülî, Fahrülmuhakkıkîn Muhammed b. Hasan'ın öğrencisidir (Şüşterî N. , 1365, s. 264). Aynı şekilde, "Yine meşhur Şiî âlim Allame Hillî (ö.726/1326)'nin oğlu Fahru'l Muhakkıkîn lâkablı Muhammed b. Hasan el-Hilli (ö.771/1370)'den aldığı 761/1360 tarihli icâzet Âmulî'nin pek çok Şiî klasiği okuduğunu göstermektedir." (Gökbulut, 2016, s. 52).

[97] "Şiîlik'le tasavvufu aynı kaynağa bağlayan Âmülî'nin bu görüşe varmasında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin önemli tesiri vardır. Nassü'n-nusûs adını verdiği Fusûsü'l-hikem şerhinde velîler zümresi içinde onun yerini peygamberler içinde Hz. Muhammed'in işgal ettiği yere benzeten Âmülî, Şiîler'in on iki imamı gibi İbnü'l-Arabî'nin de ilim ve mârifeti doğrudan Hz. Peygamber'den aldığını ileri sürer." (Cebecioğlu, 1998, s. 26-27). Ayrıntılı bilgi için bkz. Şirazî M. A., 1339, s. II 194-197.

[98] Seyyid Haydar Âmülî "Mâsum imamların birinci özelliği olan "velayet" sıfatının bâtınî bir karakter taşıdığını, onların dînî "esrâr'ı yakın dostlarının dışında hiç kimse ile paylaşmadıklarını, dolayısıyla Şiîliğin de en temel esasının bunlar olduğunu belirterek Şiîlik içinde tasavvufa yer açmaya çalışmıştır." (Gökbulut, 2016, s. 47).

Nehcü'l-Belâğa eserinden irfân ve felsefe ile ilgili konuları 7 ve 8. yüzyılın ruhuna uygun bir şekilde çıkartmıştır. O, Hz. Ali'nin sözlerine sûfîyâne bir renk ve anlam katmıştır (Şeybi, 1359, s. 97).

Hz. Ebubekir, Ali ve özellikle Selmân-ı Fârisî, sûfîler tarafından öncü liderler olarak görülmekteydi. Bu üç kişi, işçi ve zanaat konsepti ile alakalıdır.[99] Hz. Ebubekir'in halifeliği süresince, kendi işine devam ettiği bilinmektedir. Hz. Ali, hurma bahçesinde bir kiralık işçi olarak çalışmıştır. Selman ise sepet dokuma işine Medâin şehrinin yöneticisi olduğu dönemde dahi devam etmiştir. Ayrıca bu kişilerden her biri, Müslümanların liderleri için gerekli gördüğü özellikleri taşımaktaydı. Hz. Ebubekir şer'î inancı, Hz. Ali kusursuz bir dindar savaşçıyı, Selman ise içten adanmışlığı temsil etmekteydi (Zerrinkûb A. , 1970, s. 178).

Diğer taraftan İran ve Anadolu'da, halkın Şiîlik ve tasavvufa bakışı benzer özellikler göstermektedir. Her iki bölgedeki tasavvufî hareketlerde, bir pîr makamına bağlı olsun veya olmasın, Hz. Ali dostluğu ön plandadır. Ancak bu ilgi, Şiîleşme veya Şiî-İmâmî mezhebe temayül şeklinde algılanmamalıdır.[100]

Cahen'in (1982, s. 308-9), Anadolu ve İran'da birbirine yakın dönemlerde Şiîlik hakkında bir değerlendirmesi mevcuttur. O, Anadolu'da Mevlevîlik ve İran'da Kübreviyye hakkında yaptığı incelemede, tasavvufî hareketlerde ilk dört halifeye saygının yanında, Hz. Ali'ye ve onun peygamber ile arasındaki özel bağa itibarın olduğunu doğrulamaktadır. Hatta benzer düşüncenin Abbâsî propagandasında da görüldüğünü belirten Cahen, müsamahadan veya sevgiden kaynaklanan bu davranışın, yapı itibariyle muğlaklık içerdiğini düşünmektedir. O; Anadolu'da,

[99] Ancak Fütüvvet üzerinden Şiîlik ve tasavvufun ilişkilendirilmesi, fütüvvetin Sünnî liderlerin ilgi ve patronajıyla gösterdiği gelişim ve kendi özellikleri ile yoğrulması neticesinde İran'da ortaya koyduğu özgün yapı dikkate alındığında şüpheli görünmektedir. Fütüvvet, İslâm topraklarında mevcut farklı inanç ve ritüellerden etkilenme konusunda sınırı olmayan bir yapı olarak görülmektedir. Fütüvvetin Şiî topluluklarda üstlendiği propaganda faaliyetleri, o toplumlara özgü olarak nitelenmeli ve genel bir eylem olarak kabul edilmemelidir. Ayrıca fütüvveti direkt İmâmiyye Şiâ'sı ile ilişkilendirmeye kadar varan değerlendirmeler, Şiî cephesinde kabul görmemiştir. Fütüvvetin, Şiî-İmâmî mezhebin doğası ve ritüelleri ile çelişkileri vardır. Fakat bu durum, fütüvvetin Şiîliğin hâkim olduğu toplumlarda güçlenmediği ve Şiî propagandası yapmadığı anlamına gelmemelidir. Örneğin Büveyhîler döneminde Bağdat'ta, bu teşkilatlanmaya üye ve mezhebî taassup açısından kayıtsız Şiî, Sünnî ve Hanbelî kişilerin olduğu bilinmektedir (Cahen, 1982, s. 310).

[100] Bu konuda dikkate değer bir tartışma için bkz. Yıldırım, 2013, s. 68.

İran'da ve Abbasîlerin yıkılışından sonra Kahire'deki yeni düzende, tasavvufî hareketlerin ve siyasi liderlerin bir halifeye ihtiyaç ve bağlılık konusunda isteksiz olduğu bir ortamdan söz etmiştir. Cahen, bu dönemde Şiî temayülün varlığını inkâr etmese de tasavvufî hareketlerde Sünnîliğin baskın olduğunu, Şiîliğe dair ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını belirtmiştir.

Şiî fakihler, İran'da Şiîliği yayma faaliyetlerine başladıkları ilk zamandan itibaren Şiîliğin hâkim olduğu bölgelerden, Şiî tedrisat ve propagandası yoluyla bir Şiîleştirme politikası izlemişti. Bu anlamda Şiîliğin Usûlî ve Ahbârî fıkıh ekolleri, birkaç Şiî filozof ve âlimin tasavvuf ve Şiîlik arasında köprü kurma gayreti dışında, Şiîliğin varlığının tasavvufun yokluğu anlamına geldiği konusunda hemfikirdi. Bu düşünce, Şiîlerin otorite sahibi olduğu farklı siyasi ve dini oluşumlarda Şiî imamların tasavvufa muhalif söylemleri ile desteklendi. Yani şer'î Şiîliğin hâkim olduğu bir alanda, tasavvufa muhalefet sürekli var olmuştu.[101]

Şiî-İmâmi mezhep ilk zamandan itibaren, Şiî imamların liderliğinde, onların yokluğunda ise fakihlerin dini görevleri üstlendiği bir yönetim-cemaat ilişkisi ile gelişmişti. İmamların masumiyet, nas ve ismet gibi dünyevi liderlerden ayrılan özelliklerine inanan Şiî cemaat, bu özelliklerin başka bir şahsa atfedilmesine kesin bir şeklide karşıydı.[102] Bu imam merkezli düşünce dikkate alındığında sûfî şeyhlerinin, makamları ölçüsünde kimi zaman takipçileri tarafından Şiî imamlara atfedilen özelliklerle tanımlandığı bilinmektedir.[103] Hatta Nurbahşiyye ve Müşa'şa'lar hareketinde görüleceği üzere bazı liderler, imamların makamlarının ötesinde bir makam iddia ederek kendilerini Allah'a en yakın derecede

[101] Bu konuda Şiî bakış açısını gösteren faydalı bir okuma için bkz. el-Kummî, 1978, s. 112-113. Yine tasavvufu eleştiren ve imam merkezliliği öneren bir yaklaşım için bkz. Hillî İ.-M. , 1414, s. 55-60.

[102] Bu değerlendirme Uludağ'ın (1993, s. 517), "Şi'iliği Sünnilikten ayıran en önemli mesele olan imâmet, Şi'a ile tasavvufu birbirine en fazla yaklaştıran bir hususdur. İmametle ilgili bir velayet, batın ilmi, keramet, şefaat, ismet ve te'vîl gibi hususlar aynı derecede ehemmiyetle tasavvufta da bahis konusu edilmiştir." değerlendirmesine, Şiî-İmâmî bir cevap şeklinde görülebilir.

[103] Örneğin, "Tasavvufta veli denilen şahısta tıpkı Şi'î imamlarına benzemektedir. O da Allah'tan ilham yolu ile bilgi alır, kerâmet sahibidir, insanları Allah'ın yoluna davet eder, duası makbuldür. Allah katında şefaatçı olma özelliğine sahiptir, ilahi koruma (hıfz) altındadır. Tasavvuftaki veliler doğrudan Allah'tan ilham yolu ile bilgi aldıkları gibi Hz. Peygamber'e kadar çıkan silsileler yolu ile de ilim ve feyz alırlar. Bu silsilelerden Hz. Ebu Bekir'e ulaşana Bekriyye, Sıddikiyye; Hz. Ali'ye ulaşana Aleviyye denir." (Uludağ, 1993, s. 519).

konumlandırmıştır (Bashir, 2003, s. 300). Bu durum, iki taraf arasındaki çatışmanın ve Şiî cemaatin tasavvufa muhalefetinin temel sebebiydi. Ayrıca Şiîlerin, İran'da cemaatlerine uygulanan baskı sebebi ile kendilerini bir tarikata dahil ederek takıyye yaptıklarına ve İsmâili Şiîlerin, İran'da Sünnî ve Moğol baskısından çekinerek kendilerini sûfî olarak tanıttıklarına yönelik farklı değerlendirmeler mevcuttur (Daftary, 1999, s. 286-287). Ancak bu örnekler yanlış bir şekilde, tasavvufun İran'da Şiîleşmeyi kolaylaştırdığı düşüncesine yol açmaktadır.[104]

Diğer taraftan, tarikatların şeyhlerinin silsilesini Hz. Ali'ye götürmeleri Şiî fakihler tarafından eleştirilmiştir. Şiîler, Hz. Ali'nin fütüvvetin kaynağı olduğunu inkâr etmezler. Ancak Hz. Ali'nin anlayışı, Şiî İslâm'a uygun bir şekildedir. Sûfîler ise ittihad, hulûl, raks ve semâ gibi adetleriyle Şiî İslâm inancı ile çelişmektedirler (Hillî İ.-M., 1407, s. 336-338). Bu durum açık bir şekilde, tasavvufun Şiîler tarafından hak bir yol olarak görülmediğini göstermektedir.

Şiî kaynaklarında, tasavvuf ehlinin kahramanı Ebû Müslim'in Hz. Ali ile ilgisinin olmadığı hakkında fikir birliği vardır. Ebû Müslim ve onun dinen aşırı özelliklere sahip takipçilerinin, Şiâ ile ilişkisi olmayan bir grup olarak tanımlanması için çaba gösterilmiştir (Nevbahtî, 1355, s. 32-45).[105]

Şiî-İmâmî mezhep, İslâm'da imam merkezli bir anlam aramaktadır. Bu sebeple Şiîlik, imamlarının İslâm düşüncesi dışında kalan alanlarda faaliyet gösteren tüm tasavvufî hareketlere karşıdır. Şiîler, Sünnîlerde de var olan tevhid, nübüvvet ve mead inanışlarının varlığında değil kullanımında Sünnî ve sûfîlerden ayrı bir yol izlemiştir. Örneğin tasavvuf, bu unsurları bir tarikat içinde ve bir şeyh aracılığıyla

[104] Bu görüşü destekleyenler arasında Corbin (2013, s. 187-189) dikkat çekmektedir. Ancak Corbin, değerlendirmelerinde genel anlamda yeterli delil sunmamıştır.

[105] Melikoff'un değerlendirmesi, Şiîlerin adı geçen gruba tepkisini anlamak açısından açıklayıcıdır. Ona göre (2012, s. 31) epik hikâyeler ve Ebu Müslim romanında, şeytanî varlıkların karşısında iyi ruh ve kurtarıcı olarak tanımlanan ve iyilerin yardımına yetişen Ali imajı kullanılmaktadır. Bu anlatılarda çok tanrılı unsurlar, Şiî karakterlerle bütünleşmektedir. Ebû Müslim romanındaki şekliyle Ali "paganizmin iyi ruhları ile özdeşleştirilerek yardımına ihtiyacı olan hikâye kahramanına yetişmektedir. Bazı durumlarda ise takatsiz kalmış ve ölümün kıyısındaki kahramanlar, kavradığı Zülfikar'ı ile Ali'yi görmektedir.

Allah'a ulaşmada yol olarak görmüştür.[106] Sünnîlik bu konunda, Hz. Muhammed ve Ehl-i Beyt'i ön plana çıkartmaktadır. Fakat Şiîler için Allah'a ibadet yolunda, öncelikle imamlara inanmak gerekmektedir.[107] Şiî cemaat, imamların vasiyeti doğrultusunda İslâm'ın temel özelliklerini, imamlar ve yaşantıları üzerinden inşa etme yolunu seçmiştir. Bu sebeple gerek irfân konusunda gerekse şer'î konularda Şiîler, Sünnî mezhep ve tasavvufî hareketlerden ayrılmıştır. Şiîlerin genel anlamda irfândan anladığı şey, İslâm'ın temel kaynaklarında zahir olmayan imamlarla ilgili bilgilerin araştırılmasıdır. Şiîler şer'î kapsamın dışına çıkmadan, kişinin kendisini ve yaratıcıyı anlaması gibi tasavvufî, irfânî bakış açısından ayrı bir şekilde, İmamların sırrına ulaşmak amacındadır.[108]

Şiî düşüncede, imamların ahbârından hareketle, imâmetin ve velâyetin önemi vurgulanmıştır. Şiîler inananlara ölümden sonra sorulacak ilk sorunun, kişilerin imamlara sevgisi üzerine olacağını düşünmektedir. Kişinin imamlara olan sevgisini ikrar etmesi ve bu şekilde ölmesi durumunda ibadeti, orucu, dini vergileri, hac görevi Allah tarafından kabul edilecektir. Ancak aksi durumda yani sevgisini ikrar etmediğinde, zikredilen eylemlerden hiçbiri kabul edilmeyecektir (Corbin, 1988, s. 169).

Tasavvufî hareketlerde görülen ve Moğol baskısıyla bir bağlantısı olmayan Hz. Ali ve evladına sevginin ne bu grupları ne de halkı Şiî-İmâmî mezhebe yönelttiğine dair açık bir veri yoktur. Bu konuda elde bulunan veriler zikredildiği gibi, iki farklı hareket yani tasavvuf ve Şiî-İmâmî mezhebi yakınlaştırmaya yönelik

---

[106] Şiî mezhep âlimlerinin görüş birliğinde olduğu konu, Allah ile irtibat kurma kabiliyetine sadece imamın sahip olduğu ve onun gaybeti sırasında müctehidin taklid edilmesi gerektiğidir. Ancak sûfîler genel manada, taklidin reddinden ve zararlı olduğu fikrinden yana olmuştur (Parsadust, 1381, s. 850).

[107] Şeyh Müfid'e göre imamlar İslâm'ın sultanlarıdır (Müfîd, 1410, s. 810).

[108] "Şia'nın diğer mezheplerden en farklı yanı imâmet anlayışıdır. Çünkü gerek tevhid gerek nübüvvet gerekse adl konusundaki farklılıklar asılda değil meselenin teferruatındadır. Hatta füruu'd-dindeki farklılıklar da alışılmışın dışındaki ihtilaflar sayılmazlar. Fakat imâmet konusu öyle değildir. Esasen, Şîa'nın imâmet konusunu usûlü'd-dînden saymasını hatırlamamız bile bu konuya diğer mezheplerden çok fazla önem verdiklerini anlamamıza yeter." (İlhan, 1993, s. 415).

teşebbüslerden ibarettir. Fakat bu teşebbüsler, Şiîliğin kat'i imam merkezliliği ve tasavvufun mürşidi önceleyen bakış açısının gölgesinde kalmaktadır.[109]

Şiîlik ve tasavvuf arasında kesin bir çizgi çekilmesine engel olan bir durum, kimi tasavvuf şeyhlerinin Şiîliğe mütemayil düşünceleridir. Bu sebeple bazı tasavvufî hareketler Şiî olarak tanımlanmaktadır. Örneğin Sünnî Kübreviyye Tarikatı'nın kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'nın talebesinden olan Sa'adeddin Hamevî'ye göre, İslâm evliyasının sayısı on ikidir. O, adaletin kaynağı ve onu yerine getirecek kişi olarak İmam-ı Zaman'ı görmektedir (İnayet, 1365, s. 73-74). Bu tarz değerlendirmelerin Şiî nazariyeye yakın olması sebebiyle, bazı durumlarda araştırmacılar şüpheli sonuçlara ulaşmaktadır.

Tasavvuf öncüleri ve Şiî imamların irtibatına dair değerlendirmeler, Şiî ulemâ tarafından İmamların bu kişilere açık muhalefeti ile cevaplanmaktadır. Ne Şiî kaynaklar ne de tasavvuf eserlerinde bahsi geçen irtibatın açık bir şekilde delillendirilememesine rağmen tarikat silsilelerinin Hz. Ali'ye intisabı, kimi eserlerde kaynak olarak kullanılmaktadır. Örneğin Hasan-ı Basrî (ö.728) ve Kümeyl b. Ziyâd'ın (ö.701), Hz. Ali'nin öğrencileri olduğu belirtilmiştir.[110] İbrâhim b. Edhem (ö.778), Bâyezid-i Bistâmî (ö.848?), Şakîk-ı Belhî (ö.810) ve Ma'rûf-i Kerhî'nin (ö.816) sırasıyla İmam Ali b. Hüseyin, Ca'fer es- Sadık, Mûsâ el-Kâzım ve Ali er-Rızâ'dan eğitim aldıkları iddia edilmektedir. Zikredilen kişilerin irtibatına dair ifadeler, gerçeklikten uzak görünmektedir. Bunların içinde sadece Ma'rûf-i Kerhî ve İmam Ali er-Rızâ'nın irtibatı ihtimal dahilindedir (Şeybi, 1359, s. 116).[111]

---

[109] "Şiîlik ile tasavvuf arasındaki ilişkinin karmaşık bir yapı arz ettiği muhakkaktır. Ortak şahıslar ve kavramsal dünyalara sahip olmakla birlikte iki bünyenin farklı bir tarih ve itikad anlayışına dayandıkları açıktır. Esasen tasavvuf, kendisini Ehl-i Sünnet'in ürettiği bir amel ve düşünce biçimi olarak tanımlamaktadır." (Gökbulut, 2016, s. 45).

[110] Kümeyl'in hırkasını Hz. Ali'nin giydirdiği ve onun ilmînin aktarıcısı olduğuna dair değerlendirme için bkz. Şirazî M. A., 1339, s. II 83-105.

[111] İmam Cafer es-Sadık'ın zühd hareketi ile bağlantısı öne sürülmektedir. Süfyân es-Sevrî ve Dâvûd et-Tâî'nin imamla irtibat içinde olduğu iddia edilmektedir. Ayrıca yedinci İmam Musa el-Kâzım'ın, Şakîk-i Belhî'nin üstadı olduğu, Bişr-i Hâfî'nin İmam Musa'nın elinden tövbe ettiği gibi iddialar vardır. Fakat Musa el-Kâzım'ın Bağdat'taki ikametinin tamamına yakınının esarette geçtiği göz önüne alındığında bu tarz iddialar temelsiz görünmektedir (Şeybi, 1359, s. 34-39).

Altunkaya (2014, s. 177), Ferîdüddin Attâr'ın (ö. H.618/1211) Tezkiretü'l-evliyâ isimli eserini referans göstererek Ma'rûf-i Kerhî'nin (ö. H.200/815), sekizinci İmam Ali b. Mûsâ er-Rıza'nın (ö. H.203/819) öğrencisi olduğunu belirtmiştir. O ayrıca, tarikatların silsilenâmelerinde genellikle yer alan Kerhî'nin, İslâm dinine geçişi ve İslâm'ı anlayış ve yorumlayışında İmam Rıza'dan etkilendiğinden söz etmektedir. Bu şekilde, Şiîlik ve tasavvufun aynı kaynaktan beslendiği varsayımı desteklenmektedir.[112]

Diğer taraftan, Şiî-İmâmî mezhebin Anadolu, İran ve Irak'ta Ali kültü etrafında şekillenen gâlî[113] İslâm hareketleri ile ilişkisi ve bu inanışların Şiîlikten ne kadar etkilendiği konusu, önemli bir tartışma alanıdır.[114] Ancak içinde gulât özellikler barındıran inanç hareketlerinin Şiîlik ile somut bağlantısı konusunda direkt değerlendirmeler, özellikle İran'da iki oluşumun gerek tarihsel gerekse inançsal düzlemde farklı bir gelişim, dağılım ve örgütlenme özelliği göstermesi sebebiyle şüphe ile karşılanmalıdır.[115]

---

[112] Ma'rûf Kerhî'nin İmam Rızanın öğrencisi olduğuna dair iddialara karşı, onun sadece zâhid Dâvûd et-Tâî'nin (ö H.165/781) müridi olduğu konusu, Şiî kaynakların yanında kimi tasavvuf eserlerinde de göze çarpmaktadır (Tebrizî H. H., 1998, s. I 245-49). Bu konuda Şiîlerin kesin muhalefeti ve tasavvuf ehlinin bahsi geçen konuyu ispatlama hususunda yeterli argüman sunmaması dikkat çekmektedir. Tarihsel ve coğrafi çelişkiler göz önünde bulundurulduğunda ikinci ihtimal daha kuvvetli görünmektedir.

[113] "Sözlükte "haddi aşmak, itidal çizgisinin ötesine geçmek" anlamına gelen gulüv kelimesi, terim olarak "Kur'an ve Sünnet'in belirlediği genel İslâm anlayışının sınırlarını aşmak" olarak tanımlanabilir. Gulüv sözde, davranışta, her türlü telakkide aşırılık gösterip makul sınırın ötesine geçmeyi ifade eden genel bir terim olmakla birlikte İslâmî kaynaklarda daha çok dini alanda kullanılmıştır." (Yavuz Y. Ş., 1996, s. 192). Yine imamlar döneminde gulât için bkz. Momen, 1987, s. 65 vd.

[114] Şiî aşırıcılığı (gulüv) karşısında geliştirilen mehdi geleneklerinin giderek Şiîler tarafından özümsendiği ve Şiîlerin zamanla kendi apokaliptik Kaim el-Mehdilerini şekillendirdiği öne sürülmektedir (Arjomand, 2016, s. 35).

[115] Şiî-İmâmî mezhep tarafından gâlî olarak tanımlanan inançların günümüze yakın bir örneğini göstermek, konunun anlaşılması açısından önemlidir. İltimas (2014, s. 284) ile yapılan röportajda, Ehl-i Hak inancına benzer olan fakat kısmî farklılıkları bulunan Alî İlâhi inancının yapısı ve inançtaki Ali motifi hakkında ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Bu İnanca göre, yerin altında yedi alem mevcuttur. Üstünde ise arş-ı alâya kadar yedi alem bulunmaktadır. İyi ruhlar, yukarıdaki aleme doğru yükselirken kötü ruhlar ise düşmektedir. "insan ruhu 7 (yedi) kez dona (beden, vücut) girer. 7 don bir devirdir. Devir tamamlandığında ruh geride bıraktığı 7 (yedi don) boyunca yaptıklarını hatırlar. Cennet cehennem bu dünyadadır. Devirler sürer. Ali her 700 yılda bir bir bedene iner…"

Şiî ulemâ, mutedil inançları ile gulât inanışlar arasına mesafe koymaya önem vermektedir. Ulemâ, gulâtın reddine dayanan eserlerle Şiî cemaati bu gruplara karşı uyarmıştır. Şiî imamlardan aktarılan bu grupların kesin reddine dair rivayetler, din adamlarının bu konuya yoğunlaşmasına sebep olmaktadır. İlk dönemde ulemâ tarafından, gulâtın reddi konusunda kaleme alınan on yedi eserden bahsedilmektedir (Kadi, 2003, s. 170-185).

Şiîliğin tasavvufa muhalefeti, kaynağını selef fakihlerden ve onların masum imamlara dayandırdığı rivayetlerden almaktadır. Bu sebeple Şiî-İmâmî mezhebin tasavvufa muhalefeti, kesin ve kaynağını temel hareket noktasından alan bir yapıdadır. Örneğin İmam Ali el-Hadî'nin (ö. H.254/ 868) tasavvufa bakışı gayet açıktır. İmam tasavvufla ilgili bir soruya cevabında onları, sûfîlik iddiasında olan sahtekâr, sapık veya saf kişiler olarak tanımlamıştır. İmam Ali er-Rıza (ö. H. 203/818) ise Şiîlerine, sûfî isminin işitildiğinde kalp ve dille reddedilmesini, aksini yapanın ise Şiî olmadığını söylemiştir. İmam, sûfîlerin aleyhinde olan, onları tenkit eden kişilerin eylemini, Hz. Muhammed'in yanında kafirlere karşı savaşmakla bir görmektedir (Pürcevâdi, 2002, s. 235).[116]

İmamların tasavvufu bid'at görmeleri ve tasavvuf yolunu inançlı insanları içine çekmeye çalışan bozuk bir yol şeklinde tanımlamaları söz konusudur. İmam Ca'fer es-Sâdık, ilk sûfî olarak nitelenen Ebû-Hâşim-i Kûfî hakkında, "Gerçekten de inancı bozuktu; tasavvuf denen kötü inançları toplamış bir yol icâd etti; bu mezhebe birçok kötü inançlı kimseler uydular ve batıl inançlarına bu yolu kalkan edindiler." değerlendirmesinde bulunmuştu (Gölpınarlı, 1987, s. 144).

Şiî âlim Cemaleddin el-Murtazâ Ali Abdullah Muhammed b. Hüseyin er-Râzî, İbrâhim b. Edhem, Zünûn el-Mısrî, Ma'rûf-i Kerhî, Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî, Bayezîd-i Bistâmî gibi sûfîlere, mutasavvıf Kuşeyrî'nin atfettiği velâyet makamını eleştirmekteydi. Onun bir diğer eleştirisi ise sûfîlerin, Allah'ı yalnız cennette değil bu dünyada da görebildiklerini iddia etmesi sebebiyle idi. Râzî, onların kendilerini peygamberden üstün gördükleri ve yaratılan varlıkların en iyisi

[116] Sekizinci İmam Ali er-Rızâ'nın "Kimin yanında sûfîler anılır da onları, diliyle, gönlüyle inkâr etmezse bizden değildir o kişi…" dediği bilinmektedir. İmam sufîleri reddedenlerin ise cephede, Hz. Muhammed'in safında savaşanlar gibi olduğunu belirtmiştir (Gölpınarlı, 1987, s. 144).

olarak tanımladıklarını düşünmekteydi. Burada Râzî, Hz. Muhammed'in yüce makamını savunmuştur. Seyyid Haydar Âmülî'den sonra, Şiî-İmâmî mezhepte tasavvufa muhalif kesim iki gruba ayrılmıştı. ilk grup fakihlerdi. Bunlar, tasavvufa ve sûfîlere kesin bir şekilde karşıydı. İlk dönem ve son dönem sûfîlerini reddeden ve onların eylemlerini bid'at olarak tanımlayan bu grup, şeyhlik-mürîdlik ve diğer sûfî uygulamalarını kabul etmezler. Onlar bu konuda, Tebsiratü'l-Avâm eserinin yazarı Râzî'yi takip etmekteydi.[117] İkinci grup ise irfâna, İbnü'l-Arabi'nin hikmet-i müteali'ye (aşkın hikmet) düşüncesine ve tasavvufun teorik yapısına inanan kimselerdi. Bu grup, sûfîlik ve tekke kurumunda herhangi bir sorun görmemiştir. Onlar, irfân ve hikmet öğreticisi olan İbnü'l Arabi, Sadrettin Konevî ve bu sınıftan kişilere itibar göstermişti. Onlar, Hallâc gibi istisnalar dışında, ilk sûfîleri benimsemişlerdi. Bu grup, Nimetullahîler, Zehebîler gibi çağdaşları tarikatların sûfî şeyhlerini reddetmişti (Pürcevâdi, 2002, s. 238-239-241-242). Sonuç olarak Şiî-İmâmî mezhebin tasavvufa bakışı, Şiî imamların bu zümreye bakışı doğrultusunda menfidir. Tasavvuf ve Şiîlik arasında benzer özellikler göstererek bir köprü oluşturma çabası, Şiî cemaatte genel kabul görmemiştir.

1.1.3. Safevîler Öncesinde Şiî Eğilimli Tasavvufî Hareketler

İlhanlı Devleti'nin son dönemlerinde, İran'da Şiî eğilimli bazı isyanlar çıkmıştı. Horasan'da Serbedârîler, Semerkant ve Kirman'daki isyanlar, Mazenderan'da Mar'aşîler, Gilan'da Seyyid Ali Kiyâ, Hûzistan'da ise Muhammed b. Felâh'ın isyanı bunlardandı. Bu isyanlar, Şiîliğe mütemayil yönetimlerin kurulması ile sonuçlandı. Serbedârîler, Mar'aşîler, Al-i Karkiyâ ve Müşa'şa'lar bu sınıftandır. Bu dönemde, Hurûfîye, Nurbahşiyye, Ni'metullâhiyye gibi tarikatlar ve benzer fırkalar, halk grupları arasında Şiîliğin tesirinin artmasına sebep olmuştu. Bu hareketler Şiîlik ve tasavvuf kaideleri esasında, 7. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar İran'da zemini Şiî-İmâmî mezhep için hazırladı. Hatta sadece İran'da değil Hindistan ve Anadolu'da da etkili olmuşlardı (Ağaçeri S. H., 1389, s. 32).

[117] Aynı eserin yedi nolu dipnotunda, Râzî olarak bahsedilen kişinin "Tebsiratü'l-Avâm fi ma'rifeti makâlâti'l-enâm" eserinin yazarı olan kişi olduğu doğrulanmaktadır. İbn Da'î Er-Râzî (VII. asrın ikinci yarısı/XI. asrın ikinci yarısı), Seyyid Murtezâ b. Dâ'î Hasenî, *Tebsırâtu'l- 'Avâm fî Ma'rifeti Mekâlâti'l-Enâm*, tsh. Abbâs İkbâl, İntişârâtı Esâtîr, 1945. Yine eser hakkında bir inceleme için bkz. Alimoğlu Sürmeli, 2017, s. 293-300.

Safevî Devleti, İran'da bir tarikattan devlete dönüşen tek yapı değildi. Safevîlerin dışında bu yolu takip eden tasavvufî hareketlerin temel sorunu, onları bölgesel bir yapılanmanın dışına çıkartacak ordu ve din sınıfı teşkilatlanmasından mahrum olmalarıydı. Örneğin Serbedârîler'den Hoca Ali Müeyyed (1365-1382), Meşhur Şiî fakih Şehîd-i Evvel'i Horasan'a davet etmişti. Şehîd bu davete cevap olarak el-Lümʿatü'd-Dımaşkıyye kitabını Serbedârîler'e gönderdi. Yine Şiî âlim İbn Fehd el-Hillî'nin (ö.841/1437) öğrencilerinden Nurbahşiyye lideri Seyyid Muhammed Nurbahş ve Müşa'şa Seyyid Muhammed b. Felâh ile irtibatı tasavvuf ve Şiîliğin irtibatı konusunda önemliydi. Âl-i Karkiyâ yönetiminin lideri Seyyid Ali Kiyâ'nın, Şiî Mar'aşî hanedanının kurucusu Seyyid Kıvâmüddin'in talebesi olduğu da bilinmektedir.[118] Bu vesileyle Şah İsmail'in, Akkoyunlular'dan gizlendiği dönemde Gilan'da Seyyid Ali Kiyâ'nın çocuklarının yanında kalması ve takipçilerini buradan yönetmesi tesadüf olmamalıdır. Bu gibi örnekler, Şiîliğin İlhanlı sonrası dönemden Safevî Devleti'nin kuruluşuna kadar İran'daki tesirini göstermekteydi (Ağaçeri S. H., 1389, s. 32-33).

Şemsüddîn Muhammed b. Cemâleddin Mekkî el-Cizzînî el-Âmilî (Şehîd-i Evvel) (1333/34-1384),[119] Cebel-i Âmil'in Cizzîn köyünde doğmuştu. Cebel-i Âmil müstahkem yapıda ve merkezden uzaktı. Bu yönüyle Şiîler tarafından, Şam'daki Sünnîlerin baskısına maruz kalmadan ilmî faaliyetlerin yürütülebileceği bir alan olarak görülmekteydi. Şiî-İmâmî mezhebin mühim âlimleri arasında sayılan Şehîd'in faaliyetlerinin anlaşılması, Safevî Devleti'nin kuruluşunu anlamak açısından önemlidir. Şehîd çocukluk yıllarında, mezhep âlimlerinden ve ailesinden Şiî-İmâmî mezhebin temel eğitimini almıştı. Eğitimi sırasında derslerine katıldığı âlimlerin sayısının abartılı durumundan söz etmek için Şehîd'in, bin fakihe öğrencilik yaptığı söylenmektedir. Şehîd-i Evvel, büyük Şiî âlim Allâme Hillî'den[120] ders almak için Irak'a gittiyse de burada kısa süren

[118] Âl-i Karkiyâ yönetimi ve Şiî hanedanlarla ilişkileri için bkz. Arıkan, 2009, s. 4-5.
[119] Bu konuda bkz. Çavuşoğlu, 210, s. 437-440.
[120] Bkz. Öz, 1998, s. 37-39.

bekleyişi sonrasında çıktığı seyahat dönüşünde, Hillî'nin öldüğünü öğrenmişti (Hür el-Âmilî, 1385, s. I 180-182; Tâbâtabâî, 1989, s. 20-24).[121]

Daha Sonra, Bağdat'ta Şafiî mezhep âlimlerinden eğitim aldı. Şam, Mısır, Mekke ve Medine'ye seyahat etti. İlim yolculuğundan anlaşıldığı kadarıyla Şehîd, mümkün olduğunca fazla âlimden icâzet almak ve bu konuda mezhebî ayrım gözetmemek gayretindeydi. Öyle ki, seyahati sırasında kırk kadar Sünnî âlimden rivayet icâzeti aldı (Hânsârî, 1392, s. 20-21-260-262; Bahrânî, 1406, s. 142).

Serbedârîler'in son lideri Ali Müeyyed, Horasan'da Şiî temayüllü hareketinin daha önceki sûfî liderlerinden ve sûfîlerin gâlî düşüncelerinden rahatsız olmuştu. Müeyyed, yönetimindeki halkın şer'î Şiî inanca yönelmesi isteğiyle bu işi üstlenecek Şiî fakih arayışına girmişti. Bu maksatla, Şehîd-i Evvel'e bir mektup yazmış ve Horasanlı Şiîlerin kendisini görmek, ilim ve faziletinden feyz almak için onu beklediğinden söz etmişti. Müeyyed, topraklarında yaşayan büyük âlimlerin zor zamanlar neticesinde yok olduğunu ve bu sebeple, fetvasına güvenilecek veya halkı dini konularda bilgilendirecek birine sahip olmadığını belirtmişti. O, Şehîd'i toplumuna yakışan bir âlim olarak tanımlamış ve onun ilmî anlayış ve geleneğinin Horasan'da kabul görmesini arzu etmişti (Eminî, 1365, s. 14-17).

Şehîd-i Evvel'in Serbedârîler lideri Ali Müeyyed'in davetini reddetme sebebi, kurucusu ve lideri olduğu Şiî hareketi bırakarak Horasan'a gitmek konusunda isteksiz olmasıydı. Şehîd, başlattığı hareketin devam etmesi için gayret göstermiş ve kendisi gibi bir âlimin Şiîlerin davetini geri çevirmesinin yakışık almayacağını düşünmüştü. Bu sebeple Ali Müeyyed'e, Şiî bir devletin inşasında istifade etmesi için kaleme aldığı el-Lümʿatü'd-Dımaşkıyye eserini gönderdi (Münferd, 1377, s. 76).

Şehîd-i Evvel'in el-Lümʿatü'd-Dımaşkıyye eseri, Nasîrüddin Tûsî ve Allâme Hillî gibi Şiî âlimlerin eserlerinden ciddi bir farklılık göstermemektedir. Ancak bu

[121] Şeybi (1359, s. 148), haklı olarak kaynaklarda geçen bu bilginin yanlış olduğunu belirtmiştir. Zira bu durumda, Şehîd'in 80 yaşında vefat etmiş olması gerekmektedir. Şehîd-i Evvel, Hille okulundan icazet alan Şiî ulemânın önde gelenlerindendir. Şehîd, Allâme Hillî'nin oğlu Fahrülmuhakkıkîn ve yeğenleri Amîdüddin ve Ziyâeddin'den icazet almıştır (Tâbâtabâî, 1989, s. 22-26; Çavuşoğlu, 210, s. 437-440).

eserde, Şiî ulemâdan ve gaybet döneminde Şiî ekonomisi ve siyaseti açısından bu grubun vazifelerinden bahsedilmesi eseri farklı kılmıştır. Şehîd'in, imamların yetki alanında olan humus gibi konularda Şiî fakihlerin yetkisinden söz etmesi, ulemâyı inançsal ve siyasi anlamda daha tesirli bir hâle getirmekteydi.[122] Şehîd'in imamların adına fetva verme yetkisi olan Şiî fakih tanımlaması ve onun vazifelerini ortaya koyması önemlidir. Ayrıca, imamın naipliğine bu fakihi layık görerek humus kabulü gibi konularla onu yetki ile donatması, daha sonraki dönemde Şiî fıkhında önemli bir yer edinmiştir (el-Muhâcir, 1989, s. 65).

Şehîd-i Evvel, Memlükler'in Şiî cemaati baskı altında tuttuğu ve faaliyetlerini yasakladığı bir dönemde, Şam'da Şafiî mezhep takıyyesi ile yaşadı. Bu dönemde, zamanını muhalif kitapları okumakla geçirmişti. O, Şiî eğitimine ancak gece vakitlerinde, hanesi boş iken devam etmişti (Münferd, 1377, s. 67).

Şehîd-i Evvel, 1383 yılında yakalandığında râfızîlik suçlamasıyla hapse atıldı. Ona, iddialarından vazgeçmesi ve tövbe etmesi için bir yıl süre verilmişti. Bu sürenin sonunda Şehîd, 9 Cemâziyelevvel 1384 tarihinde, kılıçla öldürüldükten sonra cesedi ağaca asılarak taşlanmış ve sonra yakılmıştır (Hür el-Âmilî, 1385, s. IV 181-183).

Şehîd-i Evvel'in öldürülmesinin siyasi bir olaydan kaynaklandığı, küfr ve zındıklıkla bir bağlantısının olmadığı bilinmektedir. Şehîd'in Serbedârîler ile bağlantısı, Timur Devleti casusu olarak algılanmasına sebep olmuştu. Onun öldürülmesi Memlük yöneticisi tarafından, otoritesini halka ispat yolunda bir avantaj olarak kullanıldı (Şeybi, 1359, s. 147).

İran'da Timurlular döneminde (1370-1507), tasavvuf ve Şiîlik yükselişe devam etmişti. Bu dönemin bir diğer özelliği, gâlî[123] hareketlerin İran topraklarında yayılmasıydı. Timur'un İsfahan'da, râfızî ve haricî olarak nitelenen bir isyanı kanlı

[122] Şehîd-i Evvel, kişinin imam veya naibi istemeden zekatını onlara vermesi gerektiğinden söz etmektedir. Ona göre, farz olan zekatın imamın temsilcisi olarak naibe verilmesidir (Âmilî M. b., 1398, s. 50-54).

[123] Bu kavramın daha geniş tanımı için bkz. Öz, 1996, s. 333-337. Yine bu konuda daha erken dönemi kapsayan bir çalışma için bkz. Ali Avcu, *İslam'ın İlk Marjinalleri: Gulat-ı Şia*, Fecr Yayınları, Ankara, 2020.

bir şekilde bastırdığı bilinmektedir. 1391/92 yılında Esterâbâd'da meydana gelen bir diğer ayaklanmada, iki Şiî tarafından başlatılan isyan bastırılmış ve isyancılar kılıçtan geçirilirken Şiî liderlere dokunulmamıştı.[124] Timur, Horasan'ı ele geçirmek konusunda sorun yaşamaktaydı. O, Ali b. Müeyyed'e yani Horasan'ın bir kısmına hâkim olan ve Şiî imamlar adına sikke kestirip hutbe okutan Serbedârîler hükümdarına mektup yazdı. Timur ona, Horasan emirlerini kan dökülmeden teslim olmaya ikna etmesi durumunda, hanedanını destekleyeceğini ve itibar kazandıracağını söyledi. İş birliğinden istediği sonucu elde eden Timur bu iyiliği unutmamış, Şiîleri kendi tarafına çekmek için Şam'ı ele geçirdiğinde bu şehri Hz. Hüseyin'in Yezid neslinden intikamı için fethettiğini söylemişti. Timur'u bu dönemde, Irak Şiîleri olarak Kerbela ve Necef seyyidlerinden bir heyet ziyaret etmiştir. Ona, Hz. Ali'nin verdiğini iddia ettikleri beyaz bir bayrak hediye edilmiş ve Şiîler, Timur'u Şiî görmüştür (Şeybi, 1359, s. 168-70).[125]

Serbedârîler ve Safevî Devleti'nin tasavvuf ve Şiîlikle ilişkileri incelenirken görülen etkileşimi, Safevîlerin ve onların öncülü olarak görülebilecek Serbedârîler hareketinin, tasavvufla Şiîliği birleştirmesi şeklinde anlamamak gerekir. Söz konusu etkileşimi, bu devletlerin Şiîliğe katkısı üzerinden değerlendirmek daha uygundur. Zira üzerinde durulması gereken konu, siyasi tecrübeden yoksun ve teşkilatlanma anlamında diğer mezheplere, özellikle Sünnîliğe nazaran zayıf olan Şiîliğin, bu siyasi oluşumlar sayesinde siyaset sahnesine çıkmasıdır.

Fazlullah Esterâbâdî (ö. H. 796/1394) ve Hurûfîlik, bu dönemde üzerinde durulması gereken bir diğer konudur. Fazlullah, Esterâbâd veya Şirvan'da tasavvufa ilgili bir ailede dünyaya gelmişti. O, uzun müddet Şirvan'da ve yirmi yedi yıl kadar da Necef'te yaşadı. Fazlullah, Esterâbâd'ı güvenli belde saymış ve eserlerini Esterâbâd lehçesinde kaleme almıştı. O, yetimliği ve yalnızlığından

[124] Ocak (2007, s. 38), Şiî-İmâmî ulemânın Timur döneminde özgürce hareket edebildiğinden söz etmektedir.

[125] "Belki de Safevîler'den çok önce Şiî ulemâsının otoritesine dayanan bir İmâmî-Şiî Devleti'nin oluşumunu hedefleyen ittifak süreci, Timur'un Sebzvâr'ı işgali (783/1381) ve bundan üç yıl sonra Şehîd-i Evvel'in Dımaşk'ta idam edilmesiyle sona erdi." (Arjomand, s. 69-70). Timur'un Gilan'a gittiği ve burada Seyyid Rıza Kiyâ ile görüştüğü bilinmektedir. Bu görüşme olumlu geçmiştir. Timur, Kiyâ'ya ihsanlarda bulunmuştur (Şâmî, 1987, s. 243-247).

ötürü kendisini, Hz. Muhammed ve Mehdi ile eşit görmekteydi. Mezhebî anlamda İran kavminin rehberi olduğunu söylemekte ve Moğol işgalinin karşısında durmaktaydı. On beş yaşında rüya te'viline başladığından ona, sahib-i te'vil denmiştir. İnsanlar onu ayrıca, Seyyid Fazlullah helalhor (helal yiyen) olarak tanımaktaydı. Fazlullah'ın müridlerini toplamasında, kimseden medet ummaması ve hediye kabul etmemesi ile nam yapması etkili olmuştu. Mehdiliğini ilan eden ve zamanının yaklaştığını belirterek biat alan Fazlullah, kılıçla huruc edeceğini ilan etmişti. Onun müridleri, beyaz sarık ve kıyafet giymiştir. Bu durum, Mehdi el-Muntazar'ın askerlerinin onunla kefen giydiğini ima etmektedir. Onun daveti, Hz. Âdem, İsa ve Muhammed gibi Allah'ın halifesi olduğunu işaret etmektedir. Görüldüğü kadarıyla Fazlullah, tasavvuf ve Şiîliğe dair âlemi kurtarma telakkilerini şahsında toplamış ve kendisinin; mehdi, hâtemü'l evliya, peygamber hatta İlâh olduğuna inanmıştı (Şeybi, 1359, s. 170-177; Aksu, 1995, s. 277-279).

Fazlullah Esterâbâdî kendisini tanıtırken, "Ben çağın Hüseyin'iyim ve her değersiz düşman bir Şimr ve Yezid; hayatım bir yas günüdür ve Şirvan benim Kerbelamdır." demiştir (Arjomand, 2016, s. 122). Bu dönemde Şiî İslâm'a dair unsurlar, yani Hz. Ali, imamlar ve Ehl-i Beyt motifi, İran ve Anadolu'da tasavvufî hareketler tarafından Şiîlere nazaran daha başarılı bir şekilde kullanılmaktaydı. Bu konuda, söz konusu grupların kısıtlı olmama durumu, kural tanımaz yapıları ve halka daha kolay ulaşmaları tesirli olmuştu.[126]

Fazlullah Esterâbâdî, İsfahan, Damğan, Burucerd, Bakü, Tebriz, Huveyze gibi şehirlerde küfr ve zındıklık ile suçlanmasına rağmen davetine devam etti. Hareketini Anadolu tarafına yaymak ve oradaki Hristiyan cemaati kurtarmak amacıyla bu bölgeye gitmek niyetinde olan Fazlullah, olayların aleyhine gelişmesiyle Şirvan'a kaçtı. Daha sonra, Timur'un oğlu Miranşah'a sığındı ancak

[126] Örneğin 1362 yılında Kastamonu'da, Meddah Şâdi veya Meddah Yusuf tarafından kaleme alınan ve Çandaroğlu Bayezid Bey'e sunulan Maktel-i Hüseyin dikkatle incelendiğinde, dönemin inanç yapısı ve yaşantısına dair önemli ayrıntılar görülmektedir. Eserin incelenmesi ile siyasal Şiâ şeklinde tanımlanan ve Anadolu'da râfızîlik olarak yansıtılan yapının 16. yüzyıl öncesinde, yani tesirini tam olarak göstermeden evvel inanç yaşantısında, mezhepsel anlamda bir inanç bölünmesi ve çatışmaya sebep olmadığı görülmüştür. Bu dönemde kendilerini Ehl-i Sünnet olarak tanımlayan, Hz. Ali ve ahfadına sosyal ve dini hayatlarında mühim bir yer veren toplulukların, halifelik veya imâmet üzerinden bir çatışmaya dahil olmadıkları görülmüştür (Yıldırım, 2012, s. 246-372).

bu olaydan haberdar olan Timur, Fazlullah'ın öldürülmesini emretmişti. Miranşah onu kendi eliyle öldürdü ve cesedi Tebriz'de yakıldı. Onun önemli eserleri, Câvidânnâme, Muhabbetnâme ve Arşnâme'dir. Fazlullah aynı zamanda, yetenekli bir şairdir. Hurûfîlik, Fazlullah'ın ölümünden sonra sona ermemiş, ondan sonra dokuz halifeden söz edilmiştir. Ayrıca Hurûfî grupların, İran'dan Anadolu'ya kaydığı ve gizli bir şekilde Bektaşîler arasında faaliyetlerini devam ettirdiği bilinmektedir. Hurûfîler 1427 yılında, Ahmed Lur tarafından Şâhruh'a[127] suikast düzenlemiş ve başarısız olmuştu (Şeybi, 1359, s. 170-177).[128]

Seyyid Muhammed B. Felâh 15. yüzyılın başlarında, Vâsıt şehrinde doğdu. Babasına göre silsileleri, İmam Mûsâ Kâzım'a dayanmaktadır.[129] Bu durum onun yaşadığı dönemde, bölgede önemli bir onur ve itibar sebebiydi. Normal eğitimini tamamladıktan sonra on yedi yaşında Hille'ye giden Felâh, burada dönemin önemli Şiî âlimi Ahmed b. Fehd el-Hilli'den (ö. 1437-38) eğitim aldı ve Şiî eğitimin çeşitli alanlarında uzmanlaştı. Muhammed Felâh, fıkıh, teoloji ve tasavvuf eğitimi sonrasında Kûfe Camii'nde bir yıl boyunca itikafa çekildi (Bashir, 2001, s. 22; Özgüdenli, 2006, s. 155-156).

Seyyid Muhammed b. Felâh, Hz. Ali'ye ulûhiyet atfetmekteydi. Kendisini, Hz. Ali'nin İlâh olduğu ve Hz. Muhammed'in onun elçisi olduğu düşüncesine muhalif zümrelerin karşısında konumlandırmaktaydı. Felâh, on bir imamı Ali'nin melekleri, diğer peygamberleri ise elçileri görmekteydi. Semavi kitapların Ali tarafından

---

[127] Timur'un oğlu Şâhruh'un, Şiî mabetlerine saygı gösterdiği bilinmektedir. *"1418 yılında Şâhruh Padişâh, evliyaların sultanı, Horasan'ın celâl ü câh ve tahtında oturan, ceddi Mustafa'dan sonra gazilerin gazisi, babası Ali Murtaza'dan sonra cinlerin ve insanların imamı, Sultan ebu'l Hasan Ali İbn Musa er- Rızâ'nın gerçekten de arzular kâbesi olan ve semâvî meleklerin tavaf ettiği makberesini ziyâret etti… O mukaddes şahsın ravzasında nurları müşâhede, sırları mütalaa etti, niyaz ve ihlas göstererek üç bin miskal ağırlığında kızıldan kandili o hazretin kümbetinin içine astı; layık görülenlere ve ihtiyaç sahiplerine nezir ve sadakalar verilmesini emretti. Büyük Seyyidlere, İslâm gazilerine, havas ve avama lütuf gösterdi."* (Rumlu H. B., 1387, s. 91).

[128] Hurûfîler, Şah Abbas dönemindeki (1587-1629) uzantılarından (Noktaviyye) söz edecek olmamız sebebiyle ayrıca önemlidir.

[129] Hûzistan'ın Seyyidleri Müşa'şa'ların Mûsâ el-Kâzım'a dayanan nesebi: "Seyyid Muhammed ibn Seyyid Felâh ibn Hasan ibn Elmeddin Aliyyül Murteza ibn Seyyid Abdülhamid Nessabe ibn ebi Ali Fahhar ibn Med ibn Muhammed el- Hayiri ibn İbrahim el-Mehab ibn Muhammed Salih el-Abidin ibn İmam Musa el Kâzım." şeklindedir (Şirazî H. Z., 1996, s. 102).

yaratıldığına inanan Müşa'şa'lar, düşmanlarını şüphe ve inkar ile suçlamışlardır (Kesrevi, 1378, s. 127-128).[130]

Seyyid Muhammed b. Felâh'ın Kelâmü'l-Mehdî isimli eserini ve Müşa'şa'lar'ın ortaya çıktığı bölgenin siyasi yapısı ve tarihi mirasını incelenmek, bu hareketin anlaşılması için önemlidir. Güney Irak'ta Hûzistan bölgesinde güçlenen Müşa'şa'lar, insan altyapısının oluşmasında bölgede hâkim Timurlu ve Türkmen güçlere muhalefetten faydalanmıştı. Seyyid Muhammed kendisini, Şiî akidesinde var olan ve gaybette olan imam, yani mehdi şeklinde tanımlamak yerine bu inanca sadık kalmış ve kendisini, imamın zahiri görmüştü. Seyyid Muhammed, imamın zuhuru konusunda bir değerlendirmede bulunmadan onun yetkilerini kendisinde toplamıştır. Gaybette Cuma namazını devam ettiren ve kendisini Ehl-i Beyt'in fakihi şeklinde tanımlayan Seyyid Muhammed, fıkhî kararlarını sabit görmüştü. O gerçekleştirdiği cihadın, imamların intikamı olarak kabul edilmesini istemekteydi. Seyyid Muhammed, Necef'te Hz. Ali'nin türbesinin yağmalanması ve Güney Irak'ta görülen baskı ve zulümden, Karakoyunlular tarafından 1461 yılında öldürülen oğlu Mevlâ Ali'yi sorumlu tuttu.[131] Seyyid Muhammed'in düşünce yapısına ve Müşa'şa'lar'ın özelliklerine bakıldığında bu hareketin, Güney Irak, Basra ve Kûfe'de İslâmiyet'in ilk döneminden itibaren görülen gâlî hareketlerin tesirinde olduğu söylenebilir. Bu bölge halkı, itikadî anlamda aşırı düşüncelere yatkındı. İslâm dininde aşırı olarak tanımlanan tenâsüh gibi inanışları Allah'a, peygamber ve imamlara atfeden Seyyid Muhammed, imam ve peygamberlerin ölümsüzlüğüne inanmaktaydı. O, mutedil düşüncelerini ise genç yaşında gördüğü Şiî-İmâmî eğitimden almış olmalıdır (Bashir, 2001, s. 21-26).

Müşa'şa'lar silsile ve siyasi hareket olarak Safevî Devleti'ne benzemektedir.[132] Bu ailenin Seyyid Muhammed b. Felâh, yani kurucuları aracılığıyla meşhur Şiî fakih Cemâleddin İbn Fehd ile öğrencilik ve akrabalık bağı, onları hâkimiyet sahasında kendisine benzeyen bir rakip görmek istemeyen Safevîler için açık bir düşman

[130] Seyyid Muhammed Felâh'ın oğlu Mevlâ Ali'nin, Hz. Ali'nin ulûhiyeti sebebi ile ölümsüzlüğüne inandığı bilinmektedir. Onun bu sebeple, Şiî şehir ve ziyaretgâhlarını yağmalamasından, kapsamlı bir şekilde söz edilmektedir. Onun 1453 yılında, Necef şehri ve Hz. Ali'nin mezarını yağmalaması hakkında bkz. Şüşterî, 1365, s. 418-419.
[131] Özgüdenli (2006, s. 155-156), onun ölüm tarihi olarak 1457 yılını göstermiştir.
[132] Bu konuda bkz. Newman A. J., 2006, s. 14.

hâline getirmişti. Müşa'şa'lar, Safevîler tarafından din yolundan sapmış ve gâlî şeklinde tanımlanmaktaydı. Müşa'şa'lar'ın kendilerinden daha güçlü bir askerî yapılanma, yani Safevîler ile karşılaşmaları neticesinde başarısız olan mehdici hareketlerinin anlaşılması, Safevîlerin şer'î Şiîlik öncesindeki inanç yapısı konusunda fikir vermektedir. Bu konuda bir örnek dikkate değerdir. Cemâleddin İbn Fehd'in ölümüne yakın topladığı ve özetinin Fırat suyuna atılmasını istediği ilm-i garibe hakkında kitap, Seyyid Muhammed tarafından hile ile ele geçirilmişti. Felâh, bu kitaptaki bilgilerden istifade etmişti. Bu şekilde, bölgedeki Araplardan önemli bir kesimi müridi görmüş ve yanlış bir itikad ortaya çıkartmıştı. Bu cemaatin ilginç faaliyetleri arasında, keskin kılıcı karnına sokarak eğme ve bedeninde ağrı hissetmeme gibi örnekler vardır. Bu sebeple günden güne büyüyen hareket, Huveyze, Dizful ve Şüşter'de yayılmıştı. Babasından sonra Müşa'şa'lar'ın başına geçen Molla Ali, Rûhulemîn'in (Cebrâil) hulûl edip yaşadığına inanmıştı. Molla Ali döneminde Müşa'şa'lar'ın Irak-ı Acem'e saldırdıkları, kutsal mekanları ve Atebât-ı Âliyye'yi yağmaladıkları bilinmektedir. Molla Ali, Kuh-Giluye'de Türkler tarafından öldürülmüştür. Daha sonra kardeşi Seyyid Muhsin döneminde, aşırı faaliyetlere devam edilmişti. Müşa'şa takipçileri, sokak ve pazarda oruç, namaz, hac ve zekâtın lüzumu olmadığını söylemekteydi. Seyyid Muhsin'den sonra oğulları Seyyid Eyyüb ve Ali döneminde kuvvetlenen Müşa'şa'lar, Şah İsmail'in dikkatini çekmişti. Şah İsmail 1508 yılında Bağdat seferi sırasında, bu hareketin hâkim olduğu alanları ele geçirdi. Müşa'şa liderleri, Şah İsmail'e hizmet sözü vermelerine rağmen öldürüldü (Şirazî H. Z., 1996, s. 102-103).[133]

Seyyid Muhammed Nurbahş'ın (1393-1464) soyu, baba tarafından İmam Musa el-Kâzım'a dayanmaktadır. Nurbahş, 1423 yılında Kübreviyye şeyhi İshak Huttalânî'ye intisap etmiş ve sonrasında mehdiliğini ilan etmiştir.[134] Nurbahş, aşırı iddiaları sebebiyle Timur ve oğlu Şâhruh tarafından takibe alınmıştı. Baskılar

[133] Müşa'şa'lar hakkında bir değerlendirme için bkz. Handmîr, 1954, s. IV 496-7.
[134] Muhammed Nurbahş'ın Timurlu Şâhruh döneminde (1405-1447), kendisini mehdi olarak tanıtması ve imamlığını ilan etmesi hakkında bkz. Kumî M. T., 1958, s. 23-25. Bu bölümde Kumî tasavvuf ehline bir işaret anlamında, bu yolu takip etmeleri neticesinde karşılaşacakları kötü sonu göstermiştir. O tasavvuf ehlinin inançsal faaliyetlerini, Şiî bir bakış açısı ile reddetmiştir.

neticesinde, mehdilik iddiasından vazgeçti (Şüşterî, 1365, s. II 143-149; Tosun, 2007, s. 248-249).

Nurbahşiyye Tarikatı'nın tasavvuf ile irtibatı, kurucusu Seyyid Muhammed Nurbahş'ın genç yaşlarında Kübrevî şeyhi İshak Huttalânî'ye intisap etmesi ve yaklaşık yedi yıl, onun tekkesinde kalmasıyla gerçekleşmişti. Muhammed Nurbahş'a göre Şiîler, yüzyıllar boyunca sadece on iki imam olabileceği konusunda yanıltılmıştı. Bu efsane, Hz. Ali'nin itibar ve üstünlüğünden korkan Şiîleri yetenekli liderlerden mahrum bırakmak isteyen Abbâsîler tarafından üretilmişti. Nurbahş her ne kadar tecessümden farklı bir tanımlama gayretine girmiş olsa da on ikinci imamın normal yollarla öldüğünü ancak bir başka bedene yansıma ile tekrar dünyaya döneceğini düşünmekteydi. Nurbahş burada, kendisinden bahsetmiş olmalıdır. Zira kendisini, peygamberler, imamlar ve önemli sûfî şahsiyetlerin varisi ve mazharı olarak görmekteydi (Bashir, 1997, s. 90), (2001, s. 29).[135]

Muhammed Nurbahş, müctehidlerin insanlara sadece zahirî konularda lider olabileceğini düşünmekteydi. Ona göre hataya düştükleri ve insanları yanlış yola sürükledikleri iyi bilinen bu grup karşısında ehl-i mânâ, gerçeğin peşinde olan, keşf ve ayan olanı görme konusunda yetenekleriyle büyük peygamberler ve evliyalar tarafından liderlik edilen gruptur. Onlar hakikat olan şeyleri görmekte ve bilmektedirler. Bu değerlendirmesinde Nurbahş mehdilik iddiasından hareketle, müctehidin kanaatinin zandan ibaret olduğunu belirmiştir. Nurbahş gerçek ilim ve hakikatin, müctehidler aracılığıyla elde edilemeyeceğini düşünmektedir (Bashir, 2001, s. 21).[136]

---

[135] Nurbahş'ın mehdi düşüncesi, Şiî-İmâmî mehdi özelliklerinden farklıdır ve tasavvufî özellikler barındırmaktadır (Işılak, 2022, s. 29).

[136] Benzer bir durumda, Alevilerin itikadî özellikleri üzerine temel kaynaklar olan Serencam, Velayetnâme ve Buyruk üzerinde yapılan karşılaştırmalı incelemede, inanç esaslarında duyguların ön planda olduğu ve aşk üzerine inşa edilen inanç dünyasında zahiri ilimlerin arka plana atıldığı veya ilgi gösterilmediği görülmektedir. Bunun yanında zikredilen üç temel kaynakta, zahiri ilimlere mesafeli olunması konusu vurgulanmıştır. Bâtınî ilimlerin önemi vurgulanarak dini konularda bu alandan yararlanılmıştır. Örneğin Velayetnâme eserinde; ilim, kitaplar ve ulemâ küçümsenmiş ve hoş görülmemiştir. Bu hususta özellikle Hacı Bektaş Velî'nin ulemâyı bid'at ehli olarak tanımlaması ve çağdaşı olan âlimleri bu düşünce ile küçümsemesi dikkate değerdir (Soltani, 2017, s. 318).

Görüldüğü gibi bu dönemde İran'daki Şiî eğilimli tasavvufî hareketler, Şiî-İmâmî mezhep özelliklerinden uzak olan aşırı bir dini düşünceyi temsil etmektedir. Bu hareketler, Şiî motiflerden istifade ederek siyasi teşekküllerini güçlendirme ve liderlerini öne çıkartma telaşındadırlar.

Öte yandan Azerbaycan'dan Bağdat'a kadar geniş bir alana hâkim olan Karakoyunlu Devleti'nin (1351-1469), Şiî düşüncelerden ne derecede etkilendiği tartışma konusudur. Bu dönemde İran'da Türkmen hâkimiyeti, Karakoyunlular'ın mezhebi faaliyetleri ve hitap ettiği topluluk açısından Safevî Devleti'ne benzediğini akla getirmektedir. Ancak bu devletin, Sünnî Akkoyunlu Devleti ile mücadelesinin mezhebi çatışmadan kaynaklandığı konusunda ne bu devletin kaynaklarında ne de Safevî Devleti'nin Şiî literatüründe bir bilgi yoktur (Sohrabiabad & Akın, 2019, s. 184-186).[137]

Karakoyunlular mezhebi taassup içinde değillerdir. Bu dönemde İran toplumun inanç özellikleri göz önünde alındığında Karakoyunlular'ın, bir mezhepte sabitlik veya aşırılığın aksine, ılımlı bir mezhepsel duruşa sahip olduğu görülmektedir. Karakoyunlu dönemi paraları üzerinden bu devletin mezhebi eğilimi hakkında bir kanıt bulma çabası, farklı sorunlara sebep olmaktadır. Karakoyunlu Devleti farklı dönemlerde paralarında, Hulefâ-yi Râşidîn'in isimlerini, bazı zaman ise lakaplarını kullanmıştı. Bir örnekte, paranın basım yeri, sultanın ismi ve lakabının yanında La İlâhe İllallah Muhammeden Resulullah Aliyyen Veliyyullah ifadesi kullanılmıştır. Karakoyunlular, sikkelerin bordüründe ilk üç halifenin isimlerini kullanmıştır. Bir sikkede, La İlâhe İllallah Muhammeden Resullullah ve bordürde Hulefâ-yi Râşidîn'in isimleri kullanılmıştır. Bir grup sikkede ise sadece Aliyyen Veliyullah ifadesi kullanılmıştır. Bu durumda ortaya çıkan kanaatlerden ilki, Karakoyunlu Devleti'nin Sünnî olmasına rağmen Şiî mezhebin gözünde makul görünme gayretidir. Karakoyunlular'ın, Timurlu, Memlük, Osmanlı gibi Sünnî mezhep devletlerle ticari ilişkileri sebebiyle Sünnî motifleri kullanması ve bu şekilde, olumlu bir ilişki beklentisine girmesi bir diğer kanaattir. Son olarak ise aşırı Şiî olan Karakoyunlular'ın, görünürde paralarında kelime-i şehâdet ve dört

[137] Aynı çalışmada, Uzunçarşılı ve Sümer gibi tarihçilerin bu iki devletin çatışma sebebinin dini veya siyasi olduğu üzerine değerlendirmeleri görülmektedir (Sümer, 2001, s. 434-438).

halifeye yer verdikleri üzerinde durulmaktadır (Sohrabiabad & Akın, 2019, s. 191-192).[138]

[138] Karakoyunlu Bağdat hâkimi İsfahan Mirza'nın (ö. 1444), on iki imam adına hutbe okutması ve sikke kestirmesine dair bkz. Sümer, 1976, s. 10. Yine diğer Karakoyunlu yöneticilerin Şiî olduğu iddiası hakkında bkz. Şüşterî N. , 1365, s. 241.

1.2. SAFEVİYYE TARİKATI (1301-1447)

1.2.1. Şeyh Safiyüddin (1301-1334)

Kaynaklara göre Şeyh Safiyüddin'in babası Emineddin Cebrail (ö. H.656/1258) ve dedeleri, toprak sahibi ve itibarlı kişilerdi. Bu aile, atalarından kerametliydi. Safiyüddin'in ailesi, Gürcü baskınlarına karşı Tebriz halkını korumaktaydı. Onlar, Hristiyan komşularını İslâm ile şereflendirme gayretinde bir aile şeklinde anlatılmaktaydı. Emineddin Cebrail, bir şeyh arayışında Şiraz'a gitmiş ve Hâce Kemaleddin Arabşâh'a intisap etmişti. Yirmi yıl boyunca Hâce Kemaleddin'in yanında kalan Emineddin, şeyhinin kızı ile nikâhlandı. Bu nikâh, Şeyh Safi ailesinin bir tasavvuf silsilesi ile ilk direkt bağlantısı olmalıdır. Safevî ailesine atfedilen tüm kerametlerde, bahsi geçen nikâh önemlidir (Erdebilî D. T., 1373, s. 12-13; Anonim, Alem-ârâ-yı Şah İsmail, 1349, s. 8-10).

Şeyh Safiyüddin'in ailesi, hak yolunda hizmet eden, çaresiz fukaranın derdiyle dertlenmeyi kendilerine bu dünyada görev edinmiş kişilerdi. Şeyh'in dedesi Muhammed el-Hafız, yedi yaşında kaybolmuş ve tüm çabalara rağmen bulunamamıştı. Böylece kaynaklar, onun kaybolması ile gaybet inanışı arasında bağlantı kurdu. Muhammed el-Hafız'ın yokluğunda kederli bir şekilde yas tutan ailesi, onu yedi yıl sonra boynunda bir Kur'an asılı şekilde evlerinin kapısında görmüştü. Güya Muhammed el-Hafız, o hakikat yolunda olan Müslüman, cinlerin kendisini yanına aldığından ve İslâm'ın kaideleri ve Kur'an-ı Kerîm'i öğrettiklerinden söz etmişti. Muhammed gaybetinde, cinler tarafından faziletle donatılmış ve ihtiramla karşılanarak atalarının tahtına oturmuştur (Erdebilî D. T., 1373, s. 11-12; Türkmen İ. B., 1945, s. 45).[139]

Şeyh Safiyüddin dedelerinden farklıydı. O, tarım ile uğraşarak ilmî faaliyetlerini devam ettirmek yerine, kendisini tamamen ilmî faaliyetlere adamış ve ilim, irfan

[139] Safvetü's-Safâ, İbn Bezzâz Tevekkülî b. İsmail b. Hâc Muhammed el-Erdebilî'nin (ö. 1358), Şeyh Sadreddin Musa döneminde (1334-1392) kaleme aldığı, Şeyh Safiyüddin'in hayatını anlatan eserdir. Şah Tahmasb döneminde (1524-76), onun emri ile tekrar düzenlenen eser, Kâtib Nişâti tarafından gözden geçirilmiş ve aslı olan Farsçadan Türk diline tercüme edilmiştir. Esere Safevî nesebinin Mûsâ el-Kâzım'a dayandığına dair ekleme, Ebû'l Feth Hüseynî tarafından Şah Tahmasb döneminde yapılmıştır (Kutlu, 2007, s. 21-27).

arayışında İran topraklarını gezmişti. Şeyh Safiyüddin bu dönemde, bir mürşid arayışında iken farklı kişilerle istişare etti. Bu kişilerden biri olan Emir Abdullah, Şeyh Safiyüddin'e genç Türk diyerek sözlerine başlamış ve onun yüksek ahvali ruhiyesi, zahitliği ve mücahitliğini övmüştü. Şeyh'e bahsi geçen durumu sebebiyle, onunla ilgili ortaya çıkacak durumun basiret gözüne gelmediğini söyledi. Emir Abdullah'a göre, Şeyh Safi'nin ilmî mertebesi sebebiyle karşısında büyük bir ilmî alışveriş vardı. Bu durumun gerçekleşmesi, Emir Abdullah'ın bölgesindeki ilmî pazarda mümkün değildi. Şeyh Safiyüddin'in başvurması gereken ve gözündeki perdeyi kaldırarak maksadına ulaştırabilecek kişi Şeyh Zahid-i Gilânî idi (1216-1301). Şeyh Zahid halvet yerinde, Erdebil'e yakın Gilan'da deniz kenarında yaşamaktaydı (Türkmen İ. B., 1945, s. 50; Zahidî, 1924, s. 10).

Şeyh Safiyüddin, irşad ve dervişlik libasını Şeyh Zahid'den almıştı. Şeyh Zahid Seyyid Cemaleddin'den, Seyyid Cemaleddin ise Şeyh Şihabeddin Mahmud'dan almıştı. Şeyh Şihabeddin, yedi vasıta ile Seyyid-üt Tâife Şeyh Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö.909) bağlanmıştır. O, Serî es- Sakatî'ye ve bu şekilde, İmam Ebul Hasen Ali İbn Musa Er-Rıza'nın (ö.819) hadimi olan meşhur Ma'aruf-i Kerhî'ye (ö.815) bağlanmıştır (Türkmen İ. B., 1945, s. 53). Böylece Şeyh Safiyüddin'in tasavvufî silsilesinin, ilmî anlamda Şiî imamlara dayandırıldığı görülmektedir.

Şeyh Safiyüddin'in annesi de ilim sahibiydi. Şeyh'in annesi ile ilmî derecesini gösteren sohbetleri ve annesinin onunla ilgili çıkarımları ilginçtir. Şeyh Safiyüddin annesine kabir hayatı, ölülerle ilgili ahval ve sırdan bahsetmişti. Dindarlığı ile övülen anne ise oğluna, ileride ulaşacağı yüksek mertebeyi müjdelemekteydi (Türkmen İ. B., 1945, s. 49).[140]

Şeyh Safiyüddin döneminde, tarikatın mürid sayısı ile ilgili bilgiler çelişkilidir. Bu durum, onun hakkındaki değerlendirmeleri tartışmalı hâle getirmektedir. Örneğin Şeyh Zahid-i Gilânî'nin yüz bine yakın mürid ve dört yüz tane halifesinin olduğu belirtilmektedir. Şeyh'in hizmetinde, on iki bin görevli vardır. Bu bilgi, Şeyh

[140] Şeyh Safiyüddin'in gördüğü kılıç ve güneş rüyası üzerine bir değerlendirme için bkz. Quinn, 1996.

Safiyüddin'in postnişînliği döneminde tarikatın kapsamı ve Şeyh'in bölgedeki itibarı açısından dikkate değer olsa da teyide muhtaçtır (Anonim, Cihângüşâ-yı Hâkân, 1364, s. 15).[141]

Hatta kudretli İlhanlı Veziri Reşidüddin Fazlullah (ö.718/1318), Safeviyye Tarikatı'nın kuruluş aşamasında dini faaliyetlerini takip etmiş ve onlara yardımda bulunmuştur.[142] Ancak ondan sonra vezir olan oğlu Gıyâseddin Muhammed (1327-1335), babasının vefatı sonrasında kaçak yaşadığı dönemde, Şeyh Safi ailesine olumlu bakmamıştır. Şeyh Safiyüddin'in kerametle ona gözükerek vezirliğini müjdelemesi, Gıyâseddin Muhammed'in fikrinin değişmesine sebep olmuştur. Gıyâseddin, Şeyh Safiyüddin'in yüz bine yakın müridinden çekinmiştir. Gıyâseddin, böyle kerametli bir kişiye düşman olup onun bedduasını almak yerine onunla ilgili kaygıları konusunda kayıtsız kalmanın daha uygun olacağını düşünmüştür. Daha sonra bu ikili, Tebriz'de görüşmüş ve aradaki buzlar erimiştir (Erdebilî D. T., 1373, s. 240-42).

Şeyh Safiyüddin ile Moğol Emir Çoban arasındaki Moğol askeri ve Safeviyye müridi mukayesesine dair sohbet, Şeyh Safiyüddin'in müridlerinin sayısı hakkında fikir vermektedir. Emir Çoban Şeyh Safiyüddin'e, "senin müridlerinin mi yoksa benim askerlerim mi fazladır?" diye sormuştu. Şeyh, benim müridlerim cevabını verdi. Emir Şeyh'in doğru söylediğini, zira Ceyhun Irmağından Mısır sınırlarına, Hürmüz sahillerinden Babü'l Ebvab'a İran sınırlarını oluşturan bölgede gittiği her yerde Şeyh Safi'nin müridleriyle karşılaştığını söyledi (Erdebilî D. T., 1373, s. 501).

Şeyh Safiyüddin, Moğol hâkimiyetinde bölge halkını Moğol yönetici ve askerlerinin zulmünden koruma konusunda aracılık rolü üstlenmişti. Bu rolün elde edilmesinde Şeyh'in, Zahid-i Gilânî'nin kızı Bibi Fatıma ile evliliği ve bu süreçten sonra tarikatta elde ettiği itibar ve gösterdiği kerametler önemliydi. Şeyh Safiyüddin, İlhanlı yönetici ve askerleri arasında yüksek bir itibara sahipti. Bu

[141] Bu konuda bkz. Münferd, 1377, s. 41.
[142] Safeviyye Tarikatı konusunda bkz. Öngören, 2008, s. 460-462.

durum, bölge halkı ile ilişkileri olumlu yönde etkilemekteydi (Müneccimbaşı, 1975, s. II. 180).[143]

Safeviyye Tarikatı'nın müridleri, Tebriz'de tanınan insanlar olarak diğer tarikatlarla iletişim içindeydi.[144] İlhanlı Devleti'nden gelen birçok yardım ve kendilerine gösterilen ihtiram sebebiyle onlar, bölge yöneticilerinin saygı gösterdiği kişilerdi. Reşidüddin Fazlullâh'ın oğlunun Erdebil Valisi Mir Ahmed'e yazdığı mektup incelendiğinde İlhanlılar'ın, Şeyh Safiyüddin'in sağlığıyla alakadar olduğu ve ona saygı gösterilmesi konusunda tedbir aldıkları görülmektedir (Browne, 1953, s. 1920).

Safeviyye Tarikatı'nın sosyo-ekonomik gelişimi, tedricen gerçekleşmişti. Tekke, başlangıçta az olan mürid sayısının zamanla artan konaklama, beslenme gibi ihtiyaçlarına göre şekillendi. Tarikatın çevrede duyulması ve artan ziyaretçi sayısıyla, işlerin düzene koyulması gerekmişti. Bu şekilde, özel bir bölüm ve tahsisat oluşturuldu. Daha sonra Şah İsmail döneminde (1501-1524), Erdebil'e yakın Sultanabad köyü, tekkenin ihtiyaçları ile ilgilenen personele tahsis edildi (Ekinci, 2010, s. 160-161).[145]

Şeyh Safiyüddin'in şeceresi her ne kadar Hz. Ali'ye kadar dayandırılıyorsa da onların seyyidliği hususunun sonradan tartışma konusu yapıldığı anlaşılmaktadır. Sadreddin Musa döneminde (1334-1392), Safevî silsilenin seyyidliği tartışma konusu olmuştu. Bu tartışmalar, Hâce Ali ve Şeyh Cüneyd'in, yedinci imam Musa

---

[143] Beyanî (2015, s. 110-111), İlhanlılar döneminde Erdebil halkının dindarlığı hakkında bilgi vermektedir. Bu dönemde Erdebil'de şer'an uygun olmayan faaliyetler görülmüş ve büyük bir tepki toplamıştı. Dindar halk, önemli şeyhlerin yaşadığı Erdebil'de, bu durumu tepkiyle karşılamıştı. Erdebil'in din adamlarından bir grup, halkın sert bir muhalefet gösterdiği faaliyetlerinin yasaklanması için İlhanlı yönetimine mektup yazdı.

[144] Musalı (2019, s. 58), Akkoyunlu tarihçi Ebubekir Tehrânî'nin Erdebil hakkındaki değerlendirmelerini dikkate alarak bu bölgenin irsi hâkimlerinin Çakırlular olduğunu doğrulamıştır.

[145] "Devamlı surette Tekke'de yatıp-kalkan müritler de vardı. Bunlar Tekke'nin görevlileriydi. Bunların sayısı 300 civarındaydı. Hepsi de zühd ve takva üzere olmak zorundaydılar. Sürekli ibadet ederlerdi. İbadet yapmadıkları zamanlarda Tekke'nin günlük işlerini yürütürlerdi. Kanaat içinde yaşayıp, zühd ve takva sahibi olduklarından dolayı bu dervişler Anadolu, Suriye ve diğer yerlerdeki Tekke sempatizanları tarafından son derece saygıyla anılır ve hürmet görürlerdi." (Ekinci, 2010, s. 162).

el-Kâzım'a dayanan bir silsile iddiaları ile devam etti. Ancak, bu iddianın temelsiz olduğu açıktır.[146]

Zira Şah Tahmasb döneminde (1524-1576), Safevî tarihlerinde bu ailenin nesebi ile ilgili bölümlerde düzenleme yapıldı. Bu tür bir çabanın, siyasi saikler doğrultusunda gerçekleştiğini düşünmek yerinde olacaktır. Burada murad, Safevî silsilesinin mertebesini yükseltmekti. Kızılbaşlar nazarında ve Şiî-İmâmî siyaset nazariyesinde seyyâdet, hükümranlık gerekliliğiydi.[147]

Diğer taraftan Safeviyye Tarikatı'nda Şiî temayülü, Şeyh Safiyüddin'den itibaren tarikata katılan, Azerbaycan ve diğer bölgelerden gelen Şiî unsurlara dayandırılmaktadır. Güya Hoca Ali zamanında, Şiîliğin tesiri artmış ve bu mezhep, Şeyh Safi'nin torunları tarafından kabul edilmiştir (Zerrinkûb A. , 1362, s. 11).

Ancak Şeyh Safiyüddin'in, Şiî-İmâmî mezhep ile ilişkisinin olmadığına dair bir değerlendirmesine, mezhebi ile ilgili bir soruya verdiği cevapta rastlamaktadır. Şeyh Safiyüddin, kendisini sahabe mezhebinden görmüş ve dört halifeye duacı olduğunu söylemiştir (Erdebilî D. T., 1373, s. 86).[148]

---

[146] Örneğin, Şeyh Safiyüddin ile ilgili seyyidlik iddialarının bulunduğu, fakat bunun silsile kayıtlarında doğrulanamadığı bilinmektedir. Buna rağmen Şeyh Safi, "Safeviyye taifesinin dedesi olarak seyyidlik veya evliyalık tartışmalarının yanında her şekilde İslâm dinince itibarlı bir kişiliktir, Mürşid-i Kâmildir ve ehlullahtandır." (Minorsky, 1957, s. 455).

[147] Soltani (2017, s. 316), Alevilerin seyyid olmayan bir öndere uymayacaklarını belirtilmiştir. O Buyruk'ta geçen, "Pirin makamı Hazreti Resul'ün ailesinden ve sülalesinden gelmelidir. Bunun dışında bu makam kimsenin hakkı olamaz. Kim bu görüşe ters düşerse her ne yese ve içse bu ona haram olur. Bu görüşü terk eden kimse mürtet olur. Onun tarikatı irtidat, hakikati ise mürteddir. Hidayete ermişliği, biati ve tövbesi sadece zahiridir…" ve "…Böyle birinin on iki İmam dergâhında nasibi yoktur…" bölümlerini göstererek Şiî-İmâmî bakışın yanında, tarikatlar için de seyyidliğin ve İmamlara bağlılığın önemli olduğunu vurgulamıştır. Öyle anlaşılmaktadır ki Safevîler seyyidlik iddialarını, Ebû Müslim'in kullandığı şekilde "peygamber ailesinin seçilerek benimsenmiş fertlerinden" tanımlaması veya Melikoff'un (2012, s. 46) daha somut ifadesi ile Selmân-ı Fârisî'nin Ehl-i Beyt üyesi olması tanımına uyan "Selmancı" bir şekilde kullanmamıştır. Onlar kendilerini tartışmasız bir şekilde, yedinci imam soyunun devamı görmüştür.

[148] Bu yargıya karşı olan Kesrevi (1355, s. 25-26), Şeyh Safi'nin seyyidliği konusunda daha açık bir değerlendirmede bulunduğunu serdetmiştir. Kesrevi Şeyh'in bir sohbetinde, seyyidliği ile ilgili bir soruya açık bir şekilde seyyid olduğunu söyleyerek cevap verdiğinden söz etmektedir. Ancak O, bahsi geçen konuda yeterli kaynak sunmamıştır.

Şeyh Safiyüddin'in mezhebi temayülü hakkında farklı değerlendirmeler olsa da onun Şafiî mezhepten olduğuna dair genel bir kanı vardır.[149] Buna rağmen Şeyh'in, Şiî olduğu ancak takıyye yaptığı da iddia edilmektedir. Ancak Şeyh Safi'nin Gazan Han döneminde (1295-1304) postnişînliğe oturduğu bilinmektedir. Sonraki hükümdarların Şiîliğe temayül ve hoşgörüsü sebebiyle, Şeyh Safi'nin takıyyeye ihtiyaç duymadığı açıktır (İşrakî & Alavî, 1393, s. 266).[150]

Şeyh Safiyüddin'in seyyidlik iddiası, giderek genişleyen tarikatında liderliğini takviye etmek istemesi ve bu dönemde İslâm topraklarında seyyid ailelere gösterilen itibar çerçevesinde değerlendirilmelidir. Onun seyyidlik iddiası veya Şiî mezhep olduğuna dair varsayımlar zayıf görünmektedir. Ayrıca Şeyh'in yakın akrabaları bile böyle bir durumdan haberdar değildir.[151] Şeyh Safiyüddin döneminde, tarikatın merkez ve çevresinde mezhebi taassup görülmemektedir. Onun döneminde, Tebriz halkının çoğunluğu Şafiî'dir ve buna rağmen, Şeyh'in takipçisidirler (Mazzaoui, 1972, s. 46).

Şeyh Safiyüddin, sünnet ve ahkâm-ı şer'îyye yolunda bir kişidir. Şeyh, ordu ve toplumda gördüğü büyük itibar ile bilinen ve farklı görüşleri mutedil duruşu ile şemsiyesi altında toplayan bir tarikat lideridir. Şeyh Safiyüddin'in, Şiî-İmâmî mezhep irtibatı yoktur. O, halk nazarında ihtiram gören ve seyyid olduğu öne sürülen bir kişidir. Bu sebeple Şeyh Safiyüddin'den sonra özelikle Şeyh Cüneyd ile başlayan seyyidlik iddiasının, somut bir soy bağlantısı üzerinden değil de bu saygın ve büyük Şeyh'in toplumdaki itibarı üzerinden oluştuğunu anlamak önemlidir. Buradaki amaç, Müslüman toplumunda itibar kazanmak ve mürid saflarını sıklaştırmaktır. Şeyh İbrahim döneminin (1427-1447) sonuna kadar Safeviyye Tarikatı'nın yürüttüğü faaliyetler İran'da, bu nüfuzlu tarikatın daha da büyümesine yol açmıştır. Haleflerin gayreti, elde edilen bu kudretin siyasi

[149] Şeyh'in oğlu Sadreddin'in annesi ile el teması neticesinde "(ev lamestümü'n-nisae ayetini çok geniş yorumlayarak) ruhsat yolunu değil, azimet yolunu tercih edip abdest alması kendisinin ve babasının Şafiî mezhebinden olduğunu gösterebilir bir durumdur." Şafiî mezhebinde anne ile temasın abdesti bozmamasına rağmen Sadreddin, "Nisae" içerisinde anneyi de yorumlamış ve abdest tazelemiştir (Ekinci, 2010, s. 144). Şeyh Safiyüddin'in elinin çocuğuna değdiği ve sonra abdest aldığı hakkında bkz. Erdebilî D. T., 1373, s. 71.

[150] Şeyh Safiyüddin'in takıyye ile mezhebini sakladığı konusunda bir tartışma için bkz. Işılak, 2022, s. 421-423.

[151] Bu konuda bkz. Erdebilî D. T., 1373, s. 11-12.

manada kullanılması yolundadır. Safeviyye Tarikatı ilk aşamada, İran'dan İslâm coğrafyasının farklı bölgelerine yayılma gayretinde olan ve bölgesel güçlerin ihtiram gösterdiği bir oluşumdur. İkinci aşamada, siyasi çekişmelerin kıyısında bölgedeki yöneticilerin faaliyet ve ittifaklarından haberdardır. Bu aşamada Safeviyye Tarikatı, yeni bir siyasi teşekkül olarak önemli mürid sayısına ulaşmıştır (Mazzaoui, 1972, s. 48-52; Momen, 1987, s. 101).

1.2.2. Şeyh Sadreddin Musa (1334-1392)

Şeyh Sadreddin Musa, Şeyh Safi evlatları arasında zühd ve takvadaki ileri konumu sebebiyle övülmekteydi. Şeyh Zahid-i Gilânî'nin meclisinde, Safi evlatları Şeyh'in gözüne görünmüş ve O, Sadreddin'i takvada kendisinden üstün görerek önünde saygı ile eğilmişti. Bu ve benzeri örneklerden anlaşıldığı kadarıyla Sadrettin Musa dönemi, zühd ve keramet anlamında babası Şeyh Safi döneminin devamı şeklindeydi. Nitekim Şeyh Sadreddin Musa, yedi atasının dini rehberlik ve zahidlik tahtına oturduğunu söylemiş ve silsilesinin şeyhlik açısından önemini belirtmişti (Türkmen İ. B., 1945, s. 53).

Şeyh Sadreddin Musa döneminde, Safeviyye Tarikatı'nın bölgedeki yöneticilerle yoğun irtibatı görülmektedir. Onun kapısının, hürmetli şahların ve ayanların müracaat yeri olduğundan söz edilmektedir. Sadreddin'in bölge yöneticilerinin nazarında günden güne artan itibarı ve kendi malı ile yaptırdığı Şeyh Safiyüddin türbesi ziyaretgahı binası, bu dönemin önemli faaliyetleridir (Türkmen İ. B., 1945, s. 54).

Postnişînliğe babasından sonra sorunsuz bir şekilde oturan Sadreddin Musa, ilk başlarda Moğolların Azerbaycan yöneticisi Melik Eşref tarafından inayet ile karşılansa da sonradan ağır bir baskı altına alınmıştı. Sadreddin Musa Tebriz'de hapsedilmiş, birçok defa Tebriz'i terk etmeye ve Gilan'a sığınmaya mecbur kalmıştı (Zahidî, 1924, s. 40; Şabânî & Gorzîn, 1391, s. 96).[152]

[152] Abbaslı (1976, s. 293-94), Şeyh Sadreddin'in tarikatın ilk silahlanma faaliyetlerini başlattığından söz etmiştir. Bu silahlanmanın amacı, İran'ın içinde bulunduğu kaos ortamında tarikat üyelerini korumak olmalıdır.

Güya babası Şeyh Sadreddin'e, seyyid olduğunu söylemiş ancak Hasanî veya Hüseynî olmaları hakkında bir bilgi vermemişti. Daha sonra Şeyh Sadreddin'in saygın bir müridi, Şeyh Safi ile bir Tebriz yolculuğunda, Şeyh'in seyyidliği konusunda ondan teyit almıştı. Ancak yine hangi seyyidlerden olduğu konusunda bilgi sahibi olamamıştı. Bu olayın ertesinde Şeyh Safi, zikredilen kişinin rüyasına girmiş ve ona, neden oğlum Sadreddin'e Hüseynî olduğumuzu söylemedin demiştir (Erdebilî D. T., 1373, s. 70-71). Yine Şeyh Sadreddin'in, Medîne-i Münevvere'yi ziyaretinde, Medine hâkimi yahut seyyidlerin ulusu olan Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyn'e, Altıncı atası Zerrin-Külâh Firuz Şah'ın soy zincirinin İmâm Mûsâ Kâzım'a (a.s) ulaştığını tahkik ve tasdik ettirdiği iddia edilmektedir. Bundan sonra Safevîler, kendilerini seyyid tanımış ve tanıtmıştır (Gölpınarlı A. , 1987, s. 173). Ancak bu konuyu, Şeyh Safiyüddin bölümünde incelemiş olduğumuz şekilde, siyaset ve itibar kazanma amacı doğrultusunda değerlendirmek yerinde olacaktır.

1.2.3. Şeyh Hoca Ali (1392-1427)

Şeyh Hoca Ali, Safevî ailesinde eylemleriyle Şiî bir izlenim veren ilk kişiydi. Siyah renk İran'da yas alameti olarak kullanılırdı. Onun siyah kıyafetleri tercih etmesi Siyâhpûş Ali olarak adlandırılmasına sebep oldu ve Hoca Ali, Timur ile görüşmesinde siyah giyimini Hz. Ali ailesinin mazlumlarının yasına bağlamıştı.[153]

Kaynaklara göre Hoca Ali, farklı hallerde üç kez Emir Timur ile görüşmüştü. Hoca Ali ilk seferde, Horasan seferinde kamçısı Ceyhun'a düşen Timur'un kamçısını sudan çıkartarak ona veren hırkalı bir derviş kılığındaydı. Burada durumu sorgulayan Timur'a, Hoca Ali'nin Erdebil'de zuhur ettiği ve Kudüs'e gömüleceği söylendi. İkinci kez, Bağdat'tan çıkarak Hûzistan seferine giden Timur, Dizful Çayı köprüsünde Şeyh ile siyah hırka giymiş bir hâlde karşılaştı. Hoca Ali Timur'a, Ceyhun kenarındaki hadiseyi hatırlatarak bir dahaki sefere Erdebil'de görüşeceklerini söyledi. Son olarak ise Anadolu seferinden esirler ile dönen Timur, Erdebil'e ulaştığında Şeyh Safi makberesini ziyaret etmişti. Timur'un varışına rağmen Hoca Ali, kayıtsız bir şekilde evinde zikir ile meşgul oldu.

[153] Bu konuda bkz. Zerrinkûb A., 1362, s. 67.

Sonrasında Timur, onu ziyaret ederek nasihatlerinden istifade etti. Bu görüşmede Timur, gönlünde tuttuğu üç şeyin Hoca Ali dilinden zahir olması neticesinde etkilenerek ondan arzusunu sordu. Dünyalık bir talebi olmayan Şeyh, Türkmen kadın, çocuk ve esirlerin serbest bırakılmasını istedi. Bu isteği yerine getiren Timur, Safeviyye dergâhına bağışta bulunarak şehri penahgâh ilan etti. Bu görüşmede Erdebil'in haracının, Safevî ailesine teslim edilmesi kararlaştırıldı (Türkmen İ. B., 1945, s. 57-8).[154]

Bununla birlikte Timurlu Devleti'nin tarihlerinde, Timur'un Hoca Ali ile görüştüğü veya ona herhangi bir imtiyaz verdiği konusunda bir malumat yoktur (Musalı, 2021, s. 53-57).[155] Yine Timurlular devri kaynaklarında rastlanmaması sebebiyle, Hoca Ali döneminde Anadolu'dan İran'a getirilen esirlerin Timur tarafından ona verilerek serbest bırakıldığına dair hatıranın da temelsiz olduğu açıktır (Sümer, 1969, s. 128-31).

Bu görüşme ile ilgili farklı değerlendirmeler mevcuttur. Timur ile görüşen kişinin Şeyh Sadreddin Musa olduğu iddia edilmektedir (Conâbedî, 1378, s. 90).[156] Bu iddia gerek olay örgüsü gerekse kronolojik verilerle uyuşmamaktadır. Bu dönemde Hoca Ali adına düzenlenen bir vakıfnâmeden söz edilmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki örneklerde Hoca Ali'nin Timur'a karşı davranışları, siyaset-tarikat ilişkisine ve tarikat liderlerinin dünya talebi olmadığının vurgulanmasına yöneliktir. Siyasi gücün ihsan ve yüksek alakasına karşı bir şeyhin isteksiz ve soğukkanlı tavrı, o tarikatın zühd ve takva yolunda olduğunu vurgulamak için kullanılmıştır. Şeyh Cüneyd ve Haydar için bu tarz bir vurguya rastlanmaması, tarikatın dönüşümünü anlamak açısından önemlidir (Türkmen İ. B., 1945, s. 57-8).

Şeyh Hoca Ali döneminde tarikatta bir grup fedainin ortaya çıktığı ve bu fedailerin tasavvufî imajın dışına çıkarak Safeviyye Tarikatı'na askerî bir hareket izlenimi

---

[154] Yine bu konuda bkz. Zahidî, 1924, s. 45-48.

[155] Ancak Erdebil'de, bu imtiyaza dair bir belgenin görüldüğünden söz edilmektedir (Morton A. , 1996, s. 30).

[156] Timurlu Şâhruh'un (1405-1447), 1419 yılında Hoca Ali'yi ziyaret ederek onunla sohbet ettiğinden söz edilmektedir (Rumlu H. B., 1387, s. 96). Fakat bu bilgi, zikredilen Timur ile ilgili bilgilere nazaran daha şüphelidir.

verdiğinden söz edilmektedir (Şeybi, 1359, s. 377). Ancak Şeybi'nin Şah İsmail tarihinden aktardığı ve yeni olarak tanımladığı bu bölümde, muhtemelen tarikatın Şeyh Sadreddin döneminde başlayan fütüvvet yapısındaki fedai gruptan veya bu dönemde bir tehlikeye karşı alınan silahlı tedbirden söz edilmektedir.[157]

Yine Hoca Ali ve Hacı Bayram-ı Veli'nin yüz yüze görüştüğünden, Hacı Bayram'ın Ankara'dan gelerek Hoca Ali'yi hac seferi sırasında ziyaret ettiğinden söz edilmektedir (Paşazâde, 1379, s. 27).[158] Anadolu ile Safeviyye Tarikatı'nın güçlü bağları sebebiyle doğal karşılanabilecek bu görüşmeye, İran kaynaklarında rastlanmamaktadır. Hoca Ali, 1429 yılında Kudüs'te vefat etmiştir. Onun ölümünden sonra postnişînlik, Şeyh İbrahim'e geçmiştir (Kumî K. A., 1359, s. 32-33).

Şeyh İbrahim (1427/1429-1447),[159] Safeviyye Tarikatı'nda çok sevdiği babasından ilim, irfân, hayat dersleri alan ve atası gibi zühd ve takvayla meşhur bir kişidir. İbrahim'in, zahirî ilimlerdeki mahareti övülmektedir. O, zamanın allâmesi ve devranın yegânesi gibi sitayişlerle tanımlanmaktadır (Zahidî, 1924, s. 65, Musalı, 2016, s. 13).

Şeyh İbrahim döneminde, tarikatın itikadî gelişimi ile ilgili yeterli bilgi yoktur. Onun döneminde, tarikatın paylaşımcılığı, aç ve yoksulları doyurması, manevi açıdan ve maddi açıdan olgunluğa erişmiş olması tekrarlanmaktadır. Şeyh İbrahim'in tarikatın nimetlerini müridleri için kullandığı gibi ifadeler, bu dönemi itikadî anlamda Şeyh Hoca Ali döneminin bir devamı şeklinde kabul etmemize sebep olmaktadır. Yani Şeyh İbrahim döneminde, tarikat inancında mutedil yapının

---

[157] Bu konuda bir bakış açısı kazandırması için bkz. Erdebilî D. T., 1373, s. 100-105.

[158] "Somuncu Baba/Ebu Hamid Anadolu'ya geldikten sonra o da insanları irşat etmiş ve mürit yetiştirmiştir. Onun Anadolu'daki müritlerinden en meşhuru hiç şüphesiz Hacı Bayram Veli'dir. Hacı Bayram, Bayramiyye tarikatının kurucusudur. Fatih'in hocalarından Akşemseddin de Hacı Bayram'ın iki önemli halifesinden biridir. Bayramiyye, Hacı Bayram, Ebu Hamid ve Hoca Ali silsilesiyle Safevî şeyhlerine dayanır." (Ekinci, 2010, s. 149).

[159] Hoca Ali'nin ölümü ve ardından Şeyh İbrahim'in mürşidlik tahtına oturduğu tarihin Silsiletü'n Neseb-i Safevviye eserinde görülen ve genelde istifade edilen 1527 tarihi olmadığı iddia edilmiştir (Musalı, 2016, s. 15). Musalı, Hülâsatü't-tevârih'teki 05.02.1429 tarihin daha gerçekçi olduğu kanaatindedir. Bu şekilde Şeyh İbrahim'in dönemi, 1429 yılında başlamıştır.

terkedildiğine dair bir işaret yoktur (Anonim, Cihângüşâ-yı Hâkân, 1364, s. 33-34; Musalı, 2016, s. 14-15-16).

Osmanlı Devleti bu dönemde, Safevî silsilesinden ve Şeyh İbrahim'in soyundan gelen Kevakibzâde ailesine itibar göstermekteydi. Osmanlı Devleti'nin bu ailenin seyyidliğini kabul etmesi, dönemde seyyâdet konusunun ne kadar karmaşık olduğunu göstermektedir (Gölpınarlı A. , 2014, s. 15). Osmanlı Devleti'nde, Safeviyye Tarikatı'nın bir bölümüne karşı bu şekilde siyasi bir tavır, tarikatın daha erken dönemlerden itibaren siyasi bir teşekkül olarak algılandığını göstermektedir.[160]

Timurlular'ın Şâhruh döneminde, Safeviyye Tarikatı ile yakın ilişkisinden söz edilmektedir. Bu sebeple, Karakoyunlular'ın tarikata baskısı bu dönemde başlamıştı. Şâhruh 1435 yılının haziran ayında, Karakoyunlular üzerine üçüncü seferi sırasında, Şeyh İbrahim'in bölgedeki faaliyetlerini devam ettirmesini istedi. Şâhruh'un, Safeviyye Tarikatı'nın mallarına taarruzun yasaklandığına dair fermanı vardır (Musalı, 2016, s. 18-19).[161]

Safeviyye Tarikatı, Şeyh İbrahim döneminde Sünnî olmayan zümreler arasında itibar görmeye başlamıştı. İran, Irak, Suriye ve Anadolu'da bulunan kimi bâtınî zümrelerin, Hoca Ali zamanında gerçekleşen Şiî yönelimli faaliyetler sebebiyle bu tarikata ilgi gösterdikleri öne sürülmektedir (Şah, 2007, s. I, 86). Ancak, bu bâtınî zümreler hakkında kapsamlı bilgi verilmemiştir. Burada, Şeyh Cüneyd döneminde (1447-1460) Anadolu ve Suriye'de irtibat kurulan Türkmen ve Hurûfî gruplardan söz ediliyor olmalıdır. Şeyh İbrahim ölümüne yakın bir zamanda müridlerine, velâyet tahtına layık oğlu Şeyh Cüneyd'i işaret etmişti (Herevî, 1383, s. 36).

[160] Hicri 9. yüzyılın ikinci yarısında, Şeyh İbrahim b. Ali b. Sadreddin'in soyunun Musa Kâzım'a dayandığını iddia eden bir eser için bkz. Rahmati, 2009, s. 401.

[161] Fermanın Türkçesi aynı bölümde mevcuttur.

1.3. İTİKADİ ARAYIŞ VE ÇATIŞMALAR

1.3.1. Şeyh Cüneyd (1447-1460)

Safeviyye Tarikatı'nın Şeyh Cüneyd dönemine kadarki durumu, 13. yüzyıldan sonra İran ve Anadolu'da görülen tasavvufî anlayış ile benzerdir. Bu anlayış müridlik-mürşidlik ilişkisi içerisinde, hâkim devletlerin sınırlarında herhangi bir siyasi amaç gütmeyen ve şer'î İslâm'ın kurallarına uyan bir yapı arz etmektedir. Bu anlayışın temsili, Anadolu'da ağırlığı hissedilen Mevlevilik ve Nakşibendilik gibi tarikatlarda görülmektedir. Bununla birlikte, adı geçen tarikatların halkın nazarında önemli bir itibara kavuşması, yöneticilerin verdiği geniş desteğin sonucudur. Nitekim Safeviyye Tarikatı'na her dönemde, İran'a hâkim olan idareciler ve hatta Osmanlı Devleti itibar göstermekteydi. Safeviyye Tarikatı'nın Şeyh Safiyüddin dönemindeki Sünnî duruşu ve siyasetten uzak yapısından övgüyle söz edilmekteydi. Bu dönemde Safeviyye Tarikatı, Sünnî tarikatların devamı ve önemli bir temsilcisi olarak görülmekteydi (Huncî, 1382, s. 257-263).

Ancak Şeyh Cüneyd dönemi, bu anlayıştan keskin bir kopuşun başlangıcıydı. Bu kopuş aynı zamanda, Safevî Devleti'nin kuruluşunun temellerini oluşturmaktaydı. Şeyh Cüneyd'in Erdebil'den sürülmesinden sonra Anadolu'ya seyahati ile başlayan süreçte Safeviyye Tarikatı'nın dini faaliyetleri, Sünnî merkezli bir Ehl-i Beyt anlayışından uzaklaşmıştı. Bu aşamada tarikat yöneticisi, bir rehberin dışında insanüstü özellikleri ile öne çıkan ve ilahlaştırılan bir kişiydi. Şeyh Cüneyd, Safevî hareketinin ileride bölge hanedanları tarafından potansiyel bir tehlike olarak görülmesinin başlangıcını oluşturulacak askeri bir yapıyı tarikat anlayışına dahil etti.[162]

Şeyh Cüneyd, yöneticilerin onayı olmadan müridleriyle silahlanmaktaydı. Cüneyd, hareketine ganimet ve insan gücü kazandırma arzusuyla gayrimüslim gruplar üzerine baskınlar düzenlemek istiyordu. Bu faaliyetler aynı zamanda, Şeyh Haydar zamanında belirginleşen askeri yapının kaynağı durumundaydı.

[162] Şeyh Cüneyd'in tarikatın geçmiş kaidelerinden kopuşu ve askeri emelleri hakkında bkz. Handmîr, 1954, s. 425 vd.; Kazvinî Y. b., 1363, s. 236-238.

Şeyh Cüneyd, mürşidlik tahtına oturduğu anda, irşad faaliyetlerinin yanında saltanat iddiasındaydı ve bu arzusunu müridlerine göstermişti. Gayrimüslimlere karşı cihad amacında olan ve müridlerini bu yola çekme hususunda gayretli Cüneyd'in safına katılan mürid sayısı günden güne artmaktaydı. Bu durum, Karakoyunlu Cihan Şah'ın (1438-1467) dikkatini çekmişti (Türkmen İ. B., 1387, s. I 16-18).[163]

Şeyh Cüneyd, Şah Cihan ve amcası Şeyh Cafer'in baskısıyla Erdebil'i terk etti. Şeyh Cüneyd'in Safeviyye Tarikatı'nın etki sahasının neredeyse tamamını kapsayan seyahati ve neticesinde karşılaştığı dini hareketler, Erdebil'e dönüşü öncesinde bu lideri etkilemişti. Bu seyahat Cüneyd'in, Erdebil'de amcasının kontrolünde kalan ılımlı tarikat merkezini yeniden tanımlama ve yapılandırmaya yönelik düşüncesine katkı sağladı. Şeyh Cüneyd ve amcasının anlaşmazlığı konusunda, Cüneyd'in dini taşkınlığının temel sebep olduğuna dair iddialar olmasına rağmen, bu konuda yeterli kanıta sahip değiliz. Sorun daha çok dönemin siyaseti, Şeyh Cafer'in tarikat yöneticiliğini istemesi ve Cüneyd'in küçük yaşına rağmen liderlik arzusu ile ilgili görünmektedir.[164]

Şeyh Cüneyd döneminde, Safeviyye Tarikatı'na iki farklı dini ve siyasi görüş hâkimdi. Bunlardan ilki, mutedil bir yapıda olan ve içinde radikal yapıların bulunmayışıyla dikkat çeken Şeyh Cafer ve takipçileriydi. Karakoyunlu Devleti'nden ve Timurlulardan destek alan bu yapının karşısında ise gücünü daha çok Anadolu'dan, Türkmen aşiretlerinden alan Şeyh Cüneyd vardı. Karakoyunlu Cihan Şah, Şeyh Cüneyd'den topraklarını terk etmesini istiyordu. Bu şekilde Cüneyd, Anadolu'ya gitmek zorunda kaldı (Musalı, 2019, s. 58).

---

[163] Şeyh Cüneyd Safeviyye Tarikatı'nın postnişîni olduğunda İran'da, Timurlular Devleti'nin son tesirli yöneticisi Şâhruh ölmüştü. Karakoyunlu Cihan Şah ve Akkoyunlular arasında başlayan hâkimiyet mücadelesi sebebiyle beklenmedik olaylar yaşanmaktaydı. Bu dönem, Cihan Şah'ın 1467 yılındaki Akkoyunlu mağlubiyeti sebebiyle Uzun Hasan'ın rakipsiz hâle geldiği bir dönemdi. Şeyh Cüneyd işte böyle bir ortamda, yani Şâhruh'un ölümü ve siyasi çalkantının başladığı bir zamanda ortaya çıktı. Cüneyd, tesadüf olarak tanımlanamayacak bir şekilde siyasi iddialarını, böyle uygun bir ortamda görünür hâle getirdi (Çelenk, 2005, s. 31).

[164] Şeyh Cafer'in tarikat liderliğine kendini haklı aday olarak görmesinde kardeşi İbrahim'in çocuklarının küçük yaşta olması ve Cihan Şah ile akrabalık bağı önemlidir (Rumlu H. B., 1387, s. 507-508).

Şeyh Cüneyd'in itikadî gelişiminin anlaşılması için Anadolu'daki faaliyetlerinin incelenmesi önemlidir. Burada dikkat edilmesi gereken konu, Şeyh Cüneyd'in Anadolu'ya girişi ertesinde II. Murad ile irtibatı, ondan Kurt Beli isimli bölgeyi istemesi ve bu talebinin, siyasi emellerinin açık bir şekilde anlaşılmış olması sebebiyle reddedilmesidir. Görüldüğü üzere Karakoyunlu Devleti'nin Şeyh Cüneyd hakkında yaşadığı kaygıyı, Osmanlı Devleti de fark etmiştir (Aşıkpaşazâde, 1932, s. 263-265; Onat, 2003, s. 112-115).[165]

Daha sonra Konya'da Şeyh Cüneyd ve Konevî dergâhı şeyhi Abdüllatif arasındaki münazarada Cüneyd'in, "Ataya eshâbı mı evlâdur, yohsa evlâd mı evlâdur?" sorusuna, yani Hz. Ali ve Hz. Ebubekir arasında kimin tercih edilmesi gerektiği ile ilgili soruya "…senin bahsettiğin hususta eshabdır." cevabını veren Şeyh Abdüllatif, Cüneyd'i Sünnî anlayışın dışına çıkması sebebiyle tekfir etmişti (Aşıkpaşazâde, 1932, s. 263-264).[166]

Bu münazarada Şeyh Cüneyd'e yakıştırılan "şeriat bozuculuk" ithamı önemlidir. Zira Cüneyd'in Konya'dan sonra gittiği Toroslar'da Varsaklar arasında ve Halep'teki faaliyetleri, Karamanoğulları ve Memlükler tarafından Osmanlı ve Karakoyunlu Devleti'ne benzer bir çerçevede anlaşılmıştı. Bu bölgede Cüneyd'in Şeyh Bedreddin'in takipçileri ile irtibatı söz konusuydu ve Türkmenler üzerinde geniş bir tesir yaratmıştı.[167] Bu faaliyetleri, Cüneyd'in Sünnî şer'i İslâm'ın

---

[165] Cüneyd Osmanlı Devleti ile ilişkilerinde, atalarının yolunu izleyerek itidali takip etmişti. O aynı zamanda, dedeleri döneminden itibaren Osmanlı Devleti tarafından Safevî dergahına gönderilen yardımları takip etmekteydi. Cüneyd'in bağışların gönderilmesinde geç kalınması durumunda Osmanlı sarayı ile irtibat kurduğu bilinmektedir (Kütükoğlu, 1993, s. 2). Osmanlı Devleti'nin Safevîlere çerağ akçesi olarak yolladığı ve neredeyse Safevî Devleti'nin kuruluşuna kadar devam eden yardım ve hediyelerin, erken dönemden başlayarak Bursa'dan gönderildiği bilinmektedir (Yazıcı, 1967, s. 53).

[166] Şeyh Cüneyd'in fikirleri, gulât inançlarda bulunan ashab ile ilgili bilgilerin Kur'an'a sonradan eklendiğine dair fikirlerle eşleşmektedir. Bu görüşler, şer'î Şiî âlimler arasında itibar görmemektedir. Sonuç olarak zikredilen dönemde, Cüneyd'in mutedil Şiî-İmâmî mezheptense aşırı fikirleri sahiplendiği ortadadır (Yıldırım, 2008, s. 195).

[167] Şeyh Cüneyd'in Kilis ve Cebel-i Musa bölgelerine gittiği sırada burada Hurûfîler'in güçlü olduğuna dair bkz. Allouche, 1983, s. 148-154.

dışındaki ilgi alanını açık bir şekilde göstermekteydi (Aşıkpaşazâde, 1932, s. 263-265; Onat, 2003, s. 112-115).[168]

Bu bölgede tutunamayarak Canik'e kaçan Cüneyd burada, daha sonra Safevî Devleti'nin kuruluşunda yer alacak olan Çepni Türkmenleri arasından kendine taraftar bulmuş ve onların büyük bir bölümünü hareketine kazandırmıştı. Cüneyd Canik'te stratejisinde bir değişikliğe giderek bölgenin tek gayrimüslim topluluğu Trabzon Rum İmparatorluğu üzerine cihad etmek ve bu şekilde liderliğini takviye etmek istemekteydi. Bu sefere gücünün yetmediği açık bir şekilde görülmesine rağmen Cüneyd, müridleri üzerinde etki oluşturacak bir cihad ruhu yaratmak ve gücünün sınırlarını görmek amacındaydı. Zira adı geçen topraklar, Gürcü ve Çerkeslerin Müslümanlara vergi ödüyor olması sebebiyle tek cihad sahasıydı ve burada Cüneyd gibi gücünü kanıtlama gayretinde olan bir lider için imkân görünmekteydi. Ancak Şeyh Cüneyd, Osmanlı Devleti'nin baskısı neticesinde bu bölgeyi terk etmek zorunda kaldı (Gündüz, 2015, s. 60-61).

Uzun Hasan, Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah'ın baskısıyla Erdebil'i terk etmek zorunda kalan Şeyh Cüneyd'i sarayında hürmet ile karşıladı. Kız kardeşi Hatice Begüm'ü ona nikâhladı (Handmîr, 1954, s. 427).[169] Uzun Hasan, Şeyh Cüneyd'i karşıladığında, onun Karakoyunlu Devleti ile yaşadığı anlaşmazlıkların farkındaydı (Rahmati, 2009, s. 414).[170]

---

[168] Ayrıca, Şeyh Cüneyd'in, seyahat ve ikamet güzergahı göz önünde bulundurularak onun geçtiği bölgelerde bulunan Şebek, Ehl-i Hak Alevi ritüellerinin Şeyh'in itikadî dönüşümünde etkili olduğu iddia edilmektedir (Barzegar, Edrisi, & Motallebi, 2016).

[169] Şeyh Cüneyd, Şeyh Safiyüddin döneminde başlayan bir şeyhe akrabalık amacıyla gerçekleşen sıhriyet bağı ve bu şekilde gelişen bir tarikat anlayışını terk etti. O, Uzun Hasan'ın yanında olduğu dönemde, bölgenin siyasi çatışmalarından istifade etmek amacındaydı. Bu sebeple, Karakoyunlular'ın düşmanı Uzun Hasan'ın kız kardeşi ile nikâhlandı. Bu şekilde, tarikata bir hanedan bağlantısı kazandırdı. Şeyh Cüneyd, İran'ın etkili gücü Karakoyunlular tarafından düşman olarak görülmekteydi ve bu durum, pek de şaşırılmayacak bir şekilde Anadolu ve İran'da büyük bir yankıya sebep oldu (Handmîr, 1954, s. 415-427). Şeyh Cüneyd'in tarikata askerî bir görünüm kazandırması ve zikredilen konunun daha geniş bir değerlendirmesi için bkz. Allouche, 1983, s. 46-47.

[170] İlk dönem kaynaklarında anlatıldığı kadarıyla Safeviyye Tarikatı'nın liderliğini ele geçirme yolunda Şeyh Cüneyd ve Cafer, sıhriyet bağıyla hanedan ilişkilerini güçlendirme planı yapmıştı (Gaffarî, 1343, s. 160-161).

Şeyh Cüneyd döneminde, Safevî Devleti'nin kuruluşunda tesirli olan insan altyapısı oluşmaya başlamıştı. Bu dönemde dergahta, Şeyh Cafer kontrolünde olan takipçilerle Şeyh Cüneyd'in Erdebil'den ayrıldıktan sonra kendi kontrolü altına alarak içine aşırı unsurları kattığı yapı arasında farklılaşma görüldü. Bu durumu, Şeyh Cafer'in kontrolündeki cemaatte gâlî eğilimin görülmemesi, herhangi bir cihad veya direniş amacının olmaması fakat Şeyh Cüneyd'in takipçilerinde kılıçla hak arama ve bağımsız bir şekilde gayrimüslimlerin üzerine sefer düzenleme özelliklerinin görülmesi açık bir şekilde göstermekteydi. Bu şekilde Safevî Devleti'ni kuran grubun, Şeyh Cüneyd kontrolünde belirginleşen ve daha sonra Şeyh Haydar döneminde tarikatı kontrol eden zümre olduğu söylenebilir (Mazzaoui, 1972, s. 73-74).

Şeyh Cüneyd döneminin anlaşılmasında, Safevîlerin belirli özellikleriyle benzeri olan Serbedârîler ve Müşa'şa'ların incelenmesi önemlidir. Konu tarikat düzeyinde incelendiğinde, Şiî İmâmî fıkhının ve İmâmet mefhumunun bu hareketin dini düşüncesinin ne kadar merkezinde olduğunu kavramak mühimdir. Buna göre Şeyh Cüneyd döneminde, tarikatın Şiî-İmâmî mezheptense aşırı dini hareketlerin tesirinde olduğu düşünülebilir.[171]

Ancak Şeyh Cüneyd bahsinde, Erdebil müridlerinin şeyhlerine Allah ve onun oğluna ise Allah'ın oğlu gibi davrandığına dair değerlendirme, kısmen bu aileye ve onların askerî faaliyetlerine düşmanlıktan kaynaklanmaktadır (Huncî, 1382, s. 260 vd.- 270-272). Huncî'nin değerlendirmesi, şeyhlerine bir hükümdar imajı kazandıran müridlerin gösterdiği ihtiramın, abartılması gibi durmaktadır.

[171] Cihan Şah'ın Şeyh Cüneyd'i İran'dan çıkarmasında, bu liderin Şeyh Cüneyd'in faaliyetlerini Müşa'şa aşırı Şiîliğine benzetmesi tesirli olmuştur. Cihan Şah, Arap destekçileri ile Irak-ı Arap ve Hûzistan'da müfrit Şiî bir hareket meydana getiren, ciddi sorunlara sebep olan Müşa'şa hareketine benzer bir hareketin, Karakoyunlu Devleti'nin dayanağı olan Türkmenler arasında yeşermeye başladığını görmüştür. Cihan Şah, râfizîleşen Türkmenlere bu yolu, kendisini İmam Hüseyin'in soyundan gören Cüneyd'in gösterdiğini düşünmüştür (Yinanç, 1977, s. 241-242). Safeviyye Tarikatı'nın bu dönemdeki itikadî çizgisine yakın olan Ehl-i Hak inancında İmam Rıza'nın makamı özel bir yere sahiptir. Yine Velâyetnâmede işaret edilen keramet ve beyanat Hz. Ali bin Musa Rıza'ya dayanmaktadır. Yarsan inancında "Heften'den sayılan ve Sultan Sahhak'ın mukaddes yaranlarından olan Davud-i Rehber, Hz. Ali bin Musa Rıza'nın batını zatıdır." (Soltani, 2017, s. 254).

Ayrıca Şeyh Cüneyd'in kendisini râfizîlikle suçlayan Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Ali Şafiî Halebi'ye yazdığı mektuplarda İmam-ı Zaman'ın mehdeviyetini vurgulaması ve bu durumu Şiî bir dille savunması, onun hakkındaki aşırılık suçlamalarının daha kapsamlı bir şekilde incelenmesini gerektirmektedir. Diğer taraftan Şeyh Cafer ve Karakoyunlu Cihan Şah arasında Cüneyd'in öldürülmesine dair anlaşma, bu ikilinin Uzun Hasan'a düşmanlıkları ve akrabalık bağları, Şeyh Cüneyd'in itikadî özelliklerine karşı oluşan sert söylemin siyaset kaynaklı olduğunu düşündürmektedir (Rahmati, 2009, s. 407).[172]

Şeyh Cüneyd'in fikirlerinin, İran veya Anadolu kökenli olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Örneğin Şeyh Cüneyd'in Anadolu'da yaşayan Türkmenlerin tesiriyle Şiî temayüllü bir itikad edindiğini belirtilmektedir (Sümer, 1976, s. 3-10).[173] Ancak Şeyh Cüneyd'in Anadolu seyahati sırasında burada karşılaştığı insanlarda Şiîlik tesiri gördüğü ve bundan etkilenmiş olabileceğini belirten Sümer'in değerlendirmesi, Şeyh Cüneyd'in İran'da iken sahip olduğu Şiîlik bilgisine bakıldığında şüpheli görünmektedir[174]

Şeyh Cüneyd'in Karakoyunlu topraklarından sürülmesi, Osmanlı topraklarında ikametinin reddedilmesi ve sonrasında Konya'da Hz. Ali ve evladına gösterdiği yakınlık gibi olaylar göz önünde bulundurulduğunda İran etkisi ön plana çıkmaktadır. Buna ek olarak Cüneyd'in Anadolu seyahati öncesinde Şiîlik konusundaki kapsamlı bilgisi dikkate değerdir. Ancak Şeyh Cüneyd'in Anadolu seyahatinde karşılaştığı gâlî yapılar ve Sünnî muhalefeti, onun Şiî fikirlerinin perçinlenmesine tesir etmiş olmalıdır (Ekinci, 2010, s. 154).[175]

---

[172] Bu konuda bkz. Gaffarî, 1343, s. 260-261.

[173] Şeyh Cüneyd Erdebil'i terk ettiğinde yanında kendisini Allah'ın tezahürü olarak gören bir grup bulunduğuna dair hiçbir kanıt yoktur. Fakat geri dönüşünde bu tarzda bir cemaat onu desteklemiş ve kendilerini Cüneyd'in mürîdi görmüştü (Parsadust, 1375, s. 843-844).

[174] Rahmati (2009, s. 410-420), Şeyh Cüneyd'in mektup ve beyanlarında göze çarpan Şiî söylemi, kapsamlı bir şekilde sunmaktadır.

[175] Osmanlı Devleti'nin inanç yapısından ayrı bir çerçevede değerlendirilebilecek Türkmen grupların itikadî özelliklerini tanımlama konusunda muğlaklık mevcuttur. Ocak'a göre (1999, s. 44), şer'î değerler dikkate alındığında ne tam Şiî ne de Sünnî olarak tanımlanabilecek Türkmen inanç yapısını, Şiî temayüllü olarak tanımlamak mümkündür.

Yine de konuya Şiî-İmâmî mezhep açısından bakıldığında Şeyh Cüneyd döneminde Şiî usûl ve fürû' hakkında bir gelişme yoktur. Bu dönemde ulemâ teşkilatlanmasına yönelik bir gayret veya âlimler tarafından yürütülen Şiî bir yapı söz konusu değildir. Bununla birlikte tarikatta Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e olan ilgi, mezhebi taassubun olmadığı bu dönemde neredeyse tüm mezhep ve tarikatlarda görülmektedir. Safeviyye Tarikatı'nda Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e saygının geçmişi, kuruluş dönemine kadar gitmektedir. Şeyh Cüneyd döneminde göze çarpan farklılık, bu liderin aşırı dini düşünce motiflerini tarikat düşüncesine dahil etme hususunda gösterdiği gayrettir. Şeyh Cüneyd'in, Hz. Ali evladı ve onların mağduriyetini söylemlerinde ön plana çıkartarak kendisini bu gruptan gösterme hedefi vardır.[176]

Safeviyye Tarikatı'nın Sünnî Tasavvufî bir anlayıştan gâlî Şiî bir yapıya evrilmesinde tesiri olan olaylar, farklı bir açıdan incelenebilir. Buna göre İran'da Safevî Devleti'nin kuruluşuna kadar geçen dönemde, belirli siyasi hareketlerin gâlî özellikler göstererek Safevîlerin dönüşümünü yaşamış olmaları, aşırı inanışların Safeviyye Tarikatı'nda temellendirilmesini kolaylaştırmış olmalıdır. Bu durum açık bir şekilde, Anadolu'da ve İran'da aşırı yapılanmalara ilgi ve alakanın olduğunu ve aşırı düşüncelerin bu topraklarda sosyolojik bir tabana sahip olduğunu göstermektedir. Şeyh Cüneyd ve etrafındaki yapının, bölgedeki siyasi çatışmayı görmesi ve çehrenin siyasi olaylarına, kutuplaşmaya aşina olması neticesinde, zühd ve takvanın işlevselliğini yitirdiğini fark etmeleri olasıdır. Bu şekilde Şeyh Cüneyd, tarikat tabanının baskısı sebebiyle kendi yönetimini kurmaya yönelik faaliyetleri başlatmıştır.[177]

---

[176] Nitekim Sümer (1976, s. 1-8), Şeyh Cüneyd'in Şiîliğinden muradın Şiî-İmâmî mezhep olmadığını doğrulamaktadır. Sümer, Şeyh Cüneyd dönemindeki yapıyı ve onun müridleri ile ilişkisini, Babaî Ayaklanması örneği ile açıklamıştır. Müridlerinin Baba İshak'ı peygamber olarak görmesi ve aynı şekilde Cüneyd'in bir grup tarafından mehdi, peygamber veya İlah şeklinde tanımlanması, bu dönemdeki Şiîliğin mahiyetini göstermektedir. Safeviyye Tarikatı'na Anadolu'dan katılan müridlerin inanç ve ritüellerine bakıldığında bu topluluklarda, Şiî temayül veya daha anlaşılır bir şeklide Hz. Ali taraftarlığı görülmekteydi (Ocak, 2000, s. 152-154).

[177] Bu konuda fikir oluşturması için bkz. Mazzaoui, 1972, s. 65-70.

Şeyh Cüneyd'in Hasankeyf ve Diyarbakır'a yolculuğu sırasında, sûfîler onu yalnız bırakmamıştı.[178] Cüneyd'in Uzun Hasan'ın müsaadesiyle Erdebil'e dönüşünde, memleket hasreti vurgulanmaktaydı. Anlaşıldığı kadarıyla Cüneyd'in Erdebil'e dönüşü ve Uzun Hasan ile ittifakı, Cihan Şah'ı rahatsız etmişti. Cüneyd bu olaydan haberdar bir şekilde, saltanat hayaliyle etrafına on bin müridini toplamış ve Şirvan tarafına, Çerkesler üzerine sefere çıkmıştı. Bu seferde, muradının cihaddan ziyade Şirvanşahlar üzerinde baskı kurmak ve gücünü denemek olduğu anlaşılan Cüneyd'e karşı bir cephe oluştu. Şirvanşah Sultan Halil, sefere engel olmak için ordu topladı ve iki grubun karşılaştığı savaşta Cüneyd öldürüldü. Onun ölümünden sonra Kızılbaşlar, Cüneyd'in Çerkes bir anneden doğan en büyük oğlu Muhammed'i lider seçmek yerine, annesi Türkmen Uzun Hasan'ın kız kardeşi olan Şeyh Haydar'ı desteklediler (Türkmen İ. B., 1945, s. 30-35).[179]

Hulûl, tenâsüh ve rec'at gibi inanışlar, Cüneyd'in ölümünden sonra onun ölmediğini ispat yolunda kullanıldı. Şeyh Cüneyd'in ölümünden sonra onun öldüğüne inanmayan müridler çoğunluktaydı. Kendisini Cüneyd olarak tanıtan ve bu durumdan istifade eden Celâliyye Tarikatı lideri Celal'in gerçek kimliği, sonradan ortaya çıkmıştı (Yinanç, 1977, s. 244-245).[180]

---

[178] Şeyh Cüneyd'in Diyarbakır'da, Avşar, Musullu, Döğer Harbendelü, İnallu ve Karamanlu aşiretleri ile temas hâlinde olduğu görülmektedir (Gündüz, 2015, s. 27).

[179] İran'da Türkmenlerin yerleşik hayata geçişinde başlangıç aşaması olarak Selçuklular döneminden söz edilmektedir. Bu dönemden itibaren, Azerbaycan'dan başlayarak Türkmenlerin geniş bir alana yayıldıkları görülmektedir. İran kaynaklarında genel manada Türk olarak tanımlanan "Türkmen, Kızılbaş, Şahseven, Kaşkay" toplulukları Anadolu'daki duruma benzer bir şekilde, yerleşik hayata geçmeleri durumunda Türkmen ve Kızılbaşlığın dışında kalmıştır (Gündüz, 2015, s. 17).

[180] Konunun ayrıntılı hâli için bkz. Aşıkpaşazâde, 1947, s. 251. Şeyh Cüneyd'in malvarlığı paylaşımı hususunda, Erdebil tekke kayıtlarında ortaya çıkan veriler ilginçtir. Mülk kayıtlarında Şeyh Cüneyd'in malvarlığı: "iki kasaba, bir çiftlik, iki bahçe ve bir mülk olarak yedi mirasçıya; iki karısı Ali Bey'in kızı Hatice Hatun'a ve Umar Beyin kızı Cennet Hatun'a toplam 17 paydan olmak üzere Şahmasbi kasabası ve büyük bir bahçeden iki pay; üç kızı Sultanzade, Nigarşah ve Paşaşah'a Kalurigah çiftliğinde bulunan 3 mülk ve iki pay; iki erkek çocuğu Muhammed ve Haydar'a ise İbrahimabad kasabasında bulunan iki küçük bahçe ve 4 hisse…" şeklinde bölünmüştür (Zarinebaf, 1998, s. 254).

1.3.2. Şeyh Haydar (1460-1488)

Şeyh Haydar, babası öldüğünde üç yaşındaydı ve ömrünün ilk on yılını Diyarbakır'da Uzun Hasan'ın nezaretinde geçirdi. Onun Diyarbakır'da kapsamlı bir dini eğitim aldığına dair herhangi bir kayıt yoktur. Haydar Erdebil'de bulunduğu sırada, Şeyh Cüneyd'in müridleri tarafından, babası ile şekillenen itikadî yönelim hakkında eğitildi. Şeyh Haydar, Safeviyye halifelerinin kontrolünde yetişti. O, Şeyh Cüneyd'in halifelerine aktardığı fikri ve itikadî mirası daha ileri götürme gayretindeydi. Şeyh Haydar döneminin önemli özelliği, onun babasının İran'da kurmayı hayal ettiği siyasi hareketi bir adım daha ileri götürmesidir. Kızılbaşların askeri yapısı, bu dönemde oturmuştu. Yani Şeyh Cüneyd dönemindeki dini faaliyetlerin beklenen neticeleri, Şeyh Haydar döneminde gerçekleşmişti. Bu dönemde Safeviyye Tarikatı, Anadolu ve İran'da Sünnî bir tarikat çizgisinden uzaklaşarak tehdit hâline geldi (Handmîr, 1954, s. IV 425 vd.; Roamer, 1986, s. 26).

Şeyh Cüneyd'in ölümünden sonra müridleri, oğlunun etrafında toplandılar. Kaynaklara göre müridleri Haydar'a, ibnullah (Allah'ın oğlu) şeklinde hitap etmekteydi. Rum, Taliş ve Siyah Kuh'tan bir grup mürid, Haydar'ın etrafında toplanmış ve onu mabud bilmişti. Müridler, Haydar'ı kıble ve mescitleri kabul ederek ibadetlerini yerine getirmekteydiler (Huncî, 1382, s. 272-275).[181]

Gulât hareketleri şer'î İslâm'dan ayıran özellik, onların kozmolojik ve eskatolojik bakış açısından kaynaklanmaktadır. Gulât zümreler, Şiî İslâm'ın beş temel öğesinden biri olan dirilişe (meâd) inanmazken ölümden sonra hulûla inanmaktadır. Bu şekilde onlar, dünyaya değişik bir formda dönüşe (rec'at) inanmaktadır. Örneğin Ebû Müslim öldüğünde (ö.137/755) takipçilerinden bazıları (Ebû Müslimiyye), aşırı bir düşünce ile onun gaybette olduğunu iddia etmişti. Onlar, Ebû Müslim'in adaleti sağlamak için yakın bir zamanda zuhur edeceğini ileri sürmüştü (Babayan, 1993, s. 10-14). Safeviyye Tarikatı'nın, gulât tesirinde olduğu 1447-1501 yılları arasında, Ebû Müslimnâmelerde korunan ve Ebu

[181] Müridler bir diğer bölümde, Şeyh Cüneyd'in ölümünden sonra her köşeden gelen ve Haydar'ın ulûhiyyetini ilan eden akılsız halifeler şeklinde tanımlanmıştır (Huncî, 1382, s. 271-272).

Müslim'in davasının tarihsel hafızasını içeren düşünce ile benzer özellikleri görülmekteydi.

Ancak söz konusu yönelimin, Şiîlik ile ilişkisi yoktu. Şiîleşme sürecinde, Safevî Devleti'nin kuruluşu başlangıçtır. Şah İsmail'in Yesevi hikmetini andıran ve halk arasında kullanılan sade şiirler, kadim Türk kültürü ve yaşanmışlık ile bezenmiş Hz. Ali kültü ve İmâmet anlayışı, Kızılbaşlar arasında görülmüştü. Ulûhiyet tesirinde olan Hz. Ali kültü ve "başta Oniki İmam ve Allah, Muhammed, Ali üçlemesinin Kızılbaşların anlayışlarında yer alan biçiminin Şiilikle, ancak yüzeysel olarak şeklî bir bağının olduğu söylenebilirdi." (Onat, 2003, s. 124).[182]

Kaynaklara göre, Şiî-İmâmî mezhebin ilânından önce ulemâ ve ümerâ Şah İsmail'in önderliğinde toplanmış ve yeni mezhebin kabulüne yönelik bir tartışma yaşanmıştı. Mezhep ile ilgili kararın kesin olarak verilmediği bir sırada sûfîler, Haydariyye inancının yani Şah İsmail'in atasının tarikat inancının kabul edilmesi konusunda öne çıkmıştı. Bu teklife, mecliste bulunan ulemâ ve ümerâ muhalefet göstermişti (Çelenk, 2005, s. 123-124).[183]

Buna mukabil Şah İsmail'in hurucunda, "din-i haydariyye" tanımlamasına rastlanmamaktadır. Bu tanımlamanın mevcut ise de kaynağı, Safevî hareketine yöneltilen gulât eleştirileri olmalıdır. Yani Akkoyunlu ve Osmanlı Devleti'nin, Şeyh Cüneyd ve Haydar'ın şer'î inanç çizgisinin dışına çıktıklarına dair eleştirileri bu söylemde etkili olmalıdır.[184]

---

[182] Bu inanışa benzer bir örnekte Soltani (2017, s. 297), İran Alevilerini incelediği eserinde Ehl-i Hak inanışı bölümünde, Şahnâme-i hakikat eserinden faydalanarak Şeyh Safiyüddin dönemi ve sonrası ile ilgili değerlendirmede bulunmuştur. Eser Şeyh Safi'yi, tarikat bağlantısı ve Şeyh Zahid'in kızı ile evlenmesi neticesinde soyu devam ettiren kişi olarak tanımlamıştır. Sonrasında Şeyh Sadreddin'den Şeyh Haydar'a silsileyi sayarak bu soydan gelen Şah İsmail ve Abbas'ın baba Yadigâr isimli büyüklerinin mazharı olduğunu belirtmiştir. Bu inanışa göre Allah'ın zatı, zikredilen iki kişide tecelli etmiştir.

[183] Yazar ayrıca Kızılbaş inancının İran'da uygulanmasının, "makul ve pratik" olmadığına değinmektedir. Buna dayanak olaraksa göçebe inancı ve bu inancın şehir hayatına uyarlanmasındaki zorluğu göstermiştir.

[184] Safevîlerin gâlî inanışlarını ifade etmek için kullanılan Gürûh-i dâlle-i Hayderiyye ve buna benzer birçok ifadenin inanç inşası değil inanç şeklini hedef aldığını düşünmek yerinde olacaktır. Diğer taraftan Şiî-İmâmî mezhebi tanımlarken kullanılan ve Hz. Ali'nin lakaplarından biri olan Haydar'ı, bu konu ile karıştırmamak gerekmektedir. Şeyh Haydar'ın Şiî yönelimi ve bu durumun tepkiye sebep olduğuna dair bir bilgi mevcuttur. Haydar'ın ölümünden sonra onun çağdaşı

Safeviyye Tarikatı'nın bu dönemde, tarikata sonradan dahil olan ve ne Şiîliğe ne de Sünnîliğe tam olarak benzeyen bir inanışı, giderek Şiî bir hâle getirme gayreti dışında bir din inşa etme amacı yoktur. Mehdici söylemlerin oluştuğunu varsaydığımız Şeyh Cüneyd ve Haydar dönemi, her ne kadar Erdebil müridlerini düşman kuvvetlere karşı bir kalıba sokmaya yönelik girişimlere sahne olsa da bu girişimlerin, bir inanç oluşturma amacında kullanıldığını varsaymak güçtür.[185] Bu aşamada dikkat çeken durum, siyasi koşullar sebebiyle giderek Sünnî kutuptan ayrılan ve Şiî-İmâmî mezhebe yönelen bir tarikatın faaliyetleridir. Safeviyye Tarikatı bu dönemde, kendi gazilerini Sünnî İslâm devletlerinin gazilerinden farklılaştırma gayretindedir.[186]

Bu dönemde Safeviyye Tarikatı ile Kızılbaşlar arasındaki bağ, kabilevi değil itikadiydi. Safeviyye Tarikatı ve kurucuları, kabilevi anlamda ön planda değillerdi. Safeviyye Tarikatı'nda, ancak Anadolu'daki Türkmen aşiretleri ile olan irtibat sebebiyle bu şekilde bir bağdan söz edilebilirdi (Sıfatgol, 1381, s. 139).

Safeviyye müridlerini bir arada tutan sembollerden biri Tac-ı haydarî idi (Kızılbaş börkü/takkesi). Bu takke, Şeyh Haydar tarafından tasarlanmıştı. Güya Akkoyunlu Uzun Hasan, bu taçtan kendisine gönderilmesini istemiş, tacı öperek başına

---

tarafından yazılan *Risalet-i fî tâifeti Hayderiye* eserinde, Haydar'ın Şiî oluşundan, mürîdlerin onun elinden tövbe ettiği ve günahlarının affedildiğini düşündüklerinden söz edilmektedir. Eser, Anadolu'dan Erdebil'e müridlerin göçü, bu durumun siyasi ve iktisadi sonuçları konusunda dönemin emir ve hâkimlerini uyarmak için yazılmıştır (Rahmati, 2009, s. 418).

[185] Burada müridler arasında, zühd ve izole bir yaşamdan siyasi sahaya doğru gelişen silahlı bir anlayış söz konusudur. Safevî Tarikatı şeyhleri, Osmanlı topraklarından gelen ve sayıları her geçen gün artan Türkmen gruplara karşı kendilerini imam ölçüsünde ve dergahlarının bulunduğu Erdebil'i Mekke ve Kabe'ye eşit olarak göstermiştir. Onlar bu propagandayı, Anadolu'ya gönderdikleri halifeler aracılığıyla yürütürken İran'da ise tarikatı daha mutedil bir şekilde, Şiîliğin tervicini sağlayan aile olarak tanıtmışlardır (Gölpınarlı A. , 1987, s. 148-149).

[186] Farklı bir görüşün savunduğu üzere Anadolu'da, medrese temelli İslâm anlayışından rahatsız bir Türkmen grubunun olduğu bilinmektedir. Bu durum, özellikle Şeyh Cüneyd ve Haydar'ın halifeleri tarafından dikkatle takip edilmiştir. Safeviyye Tarikatı mürid toplama çalışmalarını, özelikle Sünnî İslâm ve merkezi anlayışa uzak çevrelerde sürdürmüştür (Keddie, 1969, s. 40-53). Osmanlı Devleti'nin merkezileşmesi ve hâkimiyet bölgesinde oluşan dini ve siyasi yapılara tahammülsüzlüğü, Balkanlar ve Anadolu'da oluşabilecek siyasi teşekküllerin önünde engel teşkil etmişti. Anadolu'da Osmanlı politikalarına karşı oluşan yapıların, faaliyetlerine bir dayanak ve savunucu bulmadan hareket etmeleri mümkün değildi. Örneğin Karamanoğulları, Osmanlı emperyal duruşuna karşı uzun bir süre aşiretlerin savunuculuğunu üstlenmişti. Bu devletin yıkılmasıyla Osmanlı askeri gücüne karşı direnç noktasında çaresiz kalan aşiretler, yeni bir savunucu arayışına girdi. Bu şekilde Türkmenlerin mistik dini inancı ve Safeviyye Tarikatı bir araya gelebildi (Yıldırım, 2008, s. 135).

koymuş ve aynı itibarın oğulları tarafından da gösterilmesini emretmişti. Uzun Hasan, tasavvufî şahsiyetlere ve gruplara sarayında ve toplumda itibar göstermekteydi (Sohrabiabad, 2018, s. 213-19).[187]

Akkoyunlu Sultan Yakub'un (1478-1490) sonunu ise Safevî ailesine karşı güttüğü inat ve düşmanlık getirmişti. Safevî kaynaklarına göre Sultan Yakub, kutsal silsilenin askerlerinin taktığı kızıl tacdan rahatsızdı. O, Safevîlere tacı başlarından çıkartmaları için ferman göndermişti (Anonim, Tarîh-i Âlem Ârâ-yı Safevî, 1350, s. 255).

Sultan Yakub, devletinin Ehl-i Sünnet'e hizmetlerini ön plana çıkartırken Safeviyye Tarikatı'nı, aşırı ve İslâm karşısında cenk etme gayretinde olan bir zümre şeklinde tanımlamaktaydı. Ona göre Safevîler, öncesi müspet sonrası dini ve siyasi anlamda yoldan çıkmış bir hareketti (Sohrabiabad, 2018, s. 209-210).

Şeyh Haydar, Akkoyunlular ile akrabalık bağını askerî amaçları doğrultusunda kullanmaktaydı. Şeyh ısrarcı olduğu Çerkes seferinde, şüphe ve kaygıları açık olan Akkoyunlu Devleti'ne karşı annesi Hatice Begüm'ü devreye sokmuştu. Hatice Begüm, Kum'da bulunan yeğeni Sultan Yakub'un huzuruna giderek oğlu için sefer izni istedi. Anlaşıldığı kadarıyla görüşme, ikili arasındaki sevgi ve muhabbet sebebiyle olumlu geçmişti. Hatice Begüm, Kum'dan sefer izni ve sefer yolunda Şirvanşah desteği için söz alarak ayrıldı (Hınz, 1362, s. 102).

Ancak Sultan Yakub, Haydar'ın gayrimüslimler üzerine seferlerinden rahatsız olmuştu.[188] Damadı Şirvanşah Ferruh Yesâr (1463-1500) onu, Haydar'ın Şirvan topraklarında gözünün olduğu, saltanat talebinde olduğu, Şirvan ile kalmayarak yeni topraklar talep edeceği gibi sözlerle kışkırttı. Sultan Yakub bu durumdan çekinerek Süleyman Bey Bicen'i, dört bin askerle Şirvanşah'a gönderdi. Derbent Kalesi muhasarasından Kara Piri Kaçar'ın haberiyle vazgeçen Haydar,

[187] Hasan Padişah, kızı Alemşah Begüm'ü Şeyh Haydar'a nikâhlayarak Safeviyye Tarikatı ile bağlarını kuvvetlendirmiştir (Türkmen İ. B., 1945, s. 63). Şeyh Cüneyd'in Hoca Mehmed isimli oğlunun daha büyük olmasına rağmen Kızılbaşların Haydar'ı tercih sebebi, Haydar'ın Akkoyunlularla soy bağlantısıdır (Sümer, 1976, s. 11).

[188] Şeyh Haydar döneminde, Akkoyunlu hâkimiyetinden razı olmayan bazı Karakoyunlu boylarının Şeyh Haydar'a katıldığından söz edilmektedir (Yınanç, 1978, s. 260-261).

Taberseran yakınlarında Akkoyunlu ordusuyla karşılaşmak için harekete geçmişti. Bu Mücadelede Şeyh Haydar, Süleyman Bey'i öldürmesine ramak kalmasına rağmen kararından vazgeçmiş ve onun ecelinin gelmediğini ancak kendi ecelinin geldiğini belirterek 1488 yılında savaş meydanında öldürülmüştür (Türkmen İ. B., 1945, s. 69).[189]

Kızılbaşlar, Şeyh Haydar'ın ölümünden sonra bile savaş meydanını terk etmemişti. Bu süreçte Safeviyye Tarikatı, Anadolu'dan gelen grupları kabul etmeye devam etti. Bu gruplar, tarikatı liderler üstü bir şekilde sahiplenmekte ve sadakatlerini bir mürşidin ölümünden sonra diğerine aktarmaktaydı (Huncî, 1382, s. 78-81).

Şeyh Haydar'ın ölümünden sonra Alemşah Begüm ve çocukları, Akkoyunlular tarafından 1493 yılına kadar İstahr Kalesi'nde tutuldular (Anonim, Alem-ârâ-yı Şah İsmail, 1349, s. 31-31, Gündüz, 2008, s. 457-459).[190]

Bu sırada Akkoyunlu hanedanı içinde taht kavgası başlamıştı. Akkoyunlu Rüstem Bey'in (1492-1497) Baysungur ile mücadelesi sırasında danıştığı beyler ona, Şeyh Haydar'ın oğlu Sultan Ali'nin (1488-1494) serbest bırakılması gerektiğini söylemişti. Onlar, Ali'nin Şirvan tarafına gönderilmesini istiyorlardı. Beylerin amacı, iç savaşta Ali ve müridlerinden istifade etmekti.[191] Bu şekilde Ali, ölse de öldürülse de Rüstem'in işine yarayacaktı. 1493 yılında Tebriz'e giden Sultan Ali,

---

[189] Şeyh Haydar, Şirvan'ı ele geçirme takıntısını babasından almıştı. Huncî, Akkoyunlu Devleti'nin neden Safeviyye Tarikatı'na son vermesi gerektiğini ve bu gerekliliğin dini saiklerini, kapsamlı bir şekilde anlatmaktadır. Huncî'ye göre Haydar, babasının yolunun takipçisidir ve mektebi terk ederek merkebe binmiştir. Haydar'ın ve babasının, Safeviyye Tarikatı'nın temiz itikadlı atalarıyla alakası yoktur. Zelil şeytanın toğyanı yani Erdebil'den Şeyh Haydar, bağımsızlık hayalinde putperest Rum askerlerinin desteğiyle Şirvan'a hareket etti. Fakat ecel buna izin vermedi (Huncî, 1382, s. 255-265-268). Yine Huncî (1382, s. 263), Cüneyd ve Haydar'ın tüm gayretlerine rağmen saltanatın onlara nasip olmadığını belirtmektedir. Onların gayretleri sayesinde taht, on üç yaşındaki genç İsmail'e nasip olmuştur.

[190] "Sultan Yakub, akrabalık haklarından utanıp hemşiresi Alîm Şah Beyim diye meşhur Hâlime Beyim'den mahcup olup sıkılmıştı. Namlı Türkmen emirlerinden birisini, bir kısım Türkmen ile Erdebil'e gönderdi. Bu emir, o muvaffakiyet denizinin üç incisini yakalayarak, Fars ülkesine İstahr Kalesi'nin hâkimi Mansur Bey Pürnek'e teslim etti." (Türkmen, 1945, s. I-34).

[191] Bu fikrin oluşmasında, Safeviyye Tarikatı'nın çok sayıda ve dünyanın her yerine yayılan müridleri ve onların şeyhlerine olan bağlılıkları ile Rüstem Bey'e yardıma gelecekleri düşüncesi tesirli olmuştu (Anonim, Cihângüşâ-yı Hâkân, 1364, s. 50-51).

Rüstem Bey tarafından ihtiramla karşılandı. Bu sırada Kızılbaşlar, saklandıkları yerlerden çıkarak Sultan Ali'nin emrine girmişti. Sultan Ali'nin Aybe Sultan ile idare ettiği ordu, Ebher-Meşkin bölgesinde Baysungur ile ikinci karşılaşmalarında ezici bir galibiyet elde etti ve Baysungur öldürüldü (Türkmen İ. B., 1945, s. 70-76; Herevî, 1383, s. 64).

Bu olay sonrasında Erdebil'e gönderilen Sultan Ali'nin faaliyetleri, müridlerinin her geçen gün artışı, farklı bölgelerden gelen ve engellemelere rağmen ona ulaşan nezirler, Rüstem Bey'i şüphelendirmişti. Sultan Ali, Rüstem Bey'in bu duyguları ve onu öldürme planı açığa çıktığında gece vakti Erdebil'den kaçtı; Erdebil yakınlarında, peşinden gönderilen dört bin kişilik kuvvet ile karşılaştı. Yedi yüz kadar askeriyle savaşa hazırlanan Sultan Ali, babası gibi savaş meydanında öldürüleceğini hissetmişti. O, küçük İsmail'i veliahdı olarak göstermiş ve İsmail'den Ali el-Murteza hanedanının ışığının vücudunda parlayacağı kişi şeklinde söz etmişti. Bu şekilde İsmail, abisi tarafından başına takılan tacla güvenilir Kızılbaş büyüklerine teslim edildi. Sultan Ali'nin gömülmesine kadar yanında olan Lala Hüseyin Bey, Hadim Bey, Dede Bey gibi önemli kişilerin İsmail'i buhran döneminden İran tahtına ulaştıran faaliyetleri dikkate değerdir (Türkmen İ. B., 1945, s. 70-76; Herevî, 1383, s. 64).

Son olarak Sultan Ali'nin, Safeviyye Tarikatı'nın devamlılığı yolunda Kızılbaşlar'a verdiği görevler önemlidir. O, kardeşi İsmail'in korunma ve büyütülmesi görevini Kızılbaşlar arasında paylaştırmıştı. Sultan Ali ölmeden önce, önde gelen Kızılbaş emirleri arasından yedi adamını seçti. Bunlar Lala Hüseyin Bey, Kaçar Kara Piri Bey, Şamlu Abdi Bey, Taliş Dede Bey, Hadim Bey Halife, Karamanlu Rüstem Bey ve İlyas Bey Aykutoğlu idi. Bu emirlerin temel görevi, her ne olursa olsun Erdebil'e giderek İsmail'i korumaktı (Sarwar, 1939, s. 27-28).[192]

[192] Sultan Ali döneminde, Şeyh Cüneyd döneminden beri Safeviyye dergâhının sadık müridi olan Hadim Bey, Safevî takipçileri ile merkez arasındaki iletişimi kontrol etmek amacıyla Halifetü'l-hulefâlık görevine getirilmişti (Allouche, 1983, s. 66-67).

2. BÖLÜM

SAFEVÎ DEVLETİ'NİN ŞİÎLİĞİ KABULÜ

2.1. SAFEVÎLER DÖNEMİNDE İRAN'IN ŞİÎLEŞME SÜRECİ

2.1.1. Şah İsmail Dönemi (1501-1524)

İsmail Gilan'a sığınmadan önce annesi ile kırk gün boyunca Erdebil'de saklanmıştı. Ağabeyi Sultan Ali'nin ölümünden sonra Erdebil'in giderek tehlikeli bir hâle gelmesi üzerine Kızılbaşlar, onu bölgeden çıkartmak zorunda kaldılar. Etrafta güvenli bölge olarak Gilan görülüyordu. Sûfîler, yolculuk için İsmail'in annesinden izin alarak hazırlıklara başladılar.[193] Hüseyin Bey Lala Şamlu, Halifetü'l-hulefâ Hadim Bey Taliş, Abdal Bey Dede Zülkadir gibi Kızılbaşlar, İsmail'in Gilan yolculuğu sırasında onun yanında olmuş ve güvenliğini sağlamışlardı.[194] Reşt şehrinden vali Emir İshak'ın yardımıyla Lahican'a geçen İsmail ve yoldaşları, burada Karkiya Mirza Ali tarafından karşılandılar. Lahican'da ihtiram ile karşılanan İsmail ve onun derviş tabiatlı olarak tanımlanan kardeşi İbrahim, bir süre birlikte kaldı. Daha sonra İbrahim, annesini görmek bahanesiyle Erdebil'e gitti.[195] Bu dönemde, Kızılbaşlar Safevî kaynaklarında aşırı dini faaliyetleri sebebiyle eleştirilmekteydi. Ancak yolculuktaki ve daha sonraki sadakatleri anlatılırken onlar, "mukaddes müridler" şeklinde tanımlandı. İsmail bu dönemde, Karkiya ailesinin korumasında kaldı. Kızılbaşlar, İsmail'e küçük yaşına rağmen bir yetişkin gibi davranmış ve onu şeyhleri bilmişti. İsmail'in Kızılbaşlar ve devrin önde gelen âlimlerinden olan Mevlâna Şemseddin Lahicî'den aldığı aklî ve naklî eğitim verimli geçmekteydi (Türkmen İ. B., 1945, s. 75-80).[196]

---

[193] Bu konuda benzer bir değerlendirme için bkz. Anonim, *Cihângüşâ-yı Hâkân*, 1364, s. 58-60.

[194] Safevî Devleti'nin kuruluşunda ehl-i İhtisasın öneminden bahsedilmiş ve bu grup; Hüseyin Bey Şamlu, Abdal Bey Dede, Hâdim Bey Hulefâ, Rüstem Bey Karamanlu, Bayram Bey Karamanlu, İlyas Bey Aykutoğlu ve Kara Piri Bey Kaçar şeklinde tanımlanmıştır (Musalı, 2018, s. 17).

[195] Daha sonraları İbrahim'in, dergâhın ılımlı kanadını temsil ettiği ve İsmail'in temsil ettiği savaşçı cepheye muhalif olduğu bilinmektedir (Morton A. , 1996, s. 35).

[196] İsmail Lahican'da, Mevlâna Şemseddin Lahicî'den dini ilimler ve Kur'an kıraati konusunda eğitim almıştır. Bu sırada Karkiya Mirza ve kardeşi Karkiya Sultan Hasan ona destek olmuştur (Türkmen İ.B., 1945, s. 441-445). İsmail'in dini eğitiminde Kızılbaşlar ve beş yıla yakın misafirliğinde onu saklama ve bir lider olarak yetiştirme konusunda gayret gösteren Karkiya

İsmail Lahican'da bulunduğu süreçte, Safeviyye müridleriyle sürekli irtibat hâlindeydi.[197] O, delikanlılık çağına gelinceye kadar Kızılbaşlar, yani güçlü beyler, halifeler ve tarikatta sözü geçen dedeler tarafından yetiştirilmişti (Kazvinî Y. b., 1363, s. 239-240, Savory R. M., 1987, s. 84).[198] Bu sırada Akkoyunlu tahtında meydana gelen sarsıntı, Kızılbaşlara yeni bir hareket imkânı verdi. Ancak Karkiya Mirza Ali, İsmail'in zuhur vaktinin gelmediği konusunda, yaşının küçüklüğü, taraftar azlığı, düşmanın gücü ve şartların uygun olmaması gibi sebepler göstermekteydi. İsmail bu süreçte, onun hatırına bir süre daha bekledi. Sultan Yakub'un oğlu Murad ve Yusuf Mirza'nın oğlu Elvend'in Akkoyunlu topraklarını bölüşmesi ve güç kaybetmeleri sonrasında İsmail, 1499 yılında gaipten haber alarak Karkiya Mirza ile vedalaştı ve Gilan'dan çıktı.[199] İsmail'in huruc tarihi, 905 yılı Muharrem ayının ortası (Ağustos 1499) idi. İsmail bu tarihte, Deylem vilayeti yakınlarında bulunan ordugâhtan harekete geçti (Şirazî A. B., 1369, s. 24; Türkmen, 1945, s. 79-80).[200]

---

ailesinin katkısı olmuştur. İsmail'in aldığı eğitim Kur'an eğitimi ve Arapça-Farsça dil eğitimidir (Sarwar, 1939, s. 30-31-32).

[197] İsmail ve kardeşi İbrahim'in İran topraklarında hayatlarını devam ettirmeleri ve babaları Şeyh Haydar'ın öldürülmesinden sonra İran'da yeni bir direniş ruhu oluşturmalarında, Anadolu halkının tesiri büyüktür. Onların babasından sonra İsmail'i unutmaması, hediye ve adaklarıyla onun güçlenmesini sağlamaları dikkate değerdir (Kazvinî B. M., 1378, s. 95-112; Rumlu H. B., 1387, s. 10-11).

[198] Safevîlerin ortaya çıkışı, Şiîliğin İran'da yayılışında zikredilen ve 15. yüzyıldan itibaren İran'ın genelinde etkili olduğu iddia edilen özgün inançsal faaliyetlerin bir neticesi olarak görülmektedir. Bu süreçte şer'î İslâm'dan farklı ve özgün İslâmî yoruma sahip olan dini lider ve gruplar, İran'ın genelinde gözle görülür bir hâle gelmiştir. Yine bu süreçte tasavvufî hareketler, önem ve tesir itibariyle dikkat çekici bir konuma ulaşmıştır. Bu dönem aynı zamanda İran'da, Şiî-İmâmî mezhebin faaliyetlerinin ivme kazandığı bir dönemdir. Safevîlerin zuhuru öncesinde binyılcı düşünceler, olası mehdiler tarafından kitleler arasında yayılmıştır (Moazzen, 2011, s. 40).

[199] Bu konuda bkz. Aubin J. , 1998, s. 6-9.

[200] Bkz. kaynaklara göre güya Şah İsmail'in hurucuna katılan Türkmenler, Osmanlı padişahının ülkeyi yönetemeyecek kadar sağlıksız olduğunu düşünmüştü. Bu durumdan istifade eden yöneticiler, özellikle vezirler Türkmenlere zulmetmişti. Türkmenler, "Özellikle Şah hazretlerinin kapısına yüz sürmek ve güzel varlığını görmek de muradımız ve gönlümüzün tek dileği idi" düşüncesindeydi (Hoca Saadettin, 1999, s. IV 66-67).

[200] İlerleyen süreçte Safevî hareketine katılım, Türkmenler ile sınırlı kalmamıştı. 1500-1501 yılı kışında, Tebriz'den gelen Emir Zekeriya'ya vezâret mansıbı verildi. O, uzun yıllar Akkoyunlu vezirliği yapmakla birlikte meşhur Muhammed-i Keçeci ailesindendir (Sümer, 1976, s. 21). Şah İsmail'in, Akkoyunlu bürokrasisinin tesirinde devletinin teşkilatlanmasını oluşturacağının şüphesiz ilk işareti, Tebrizli meşhur bir bürokrat ailesinden gelen Emir Zekeriya idi. O, Şah İsmail'in

İsmail Erdebil'e gittiğinde Ali Bey, ona mukavemet edip şehre sokmadı. İsmail, savaşmayıp Taliş tarafında kışladıktan sonra tekrar Erdebil'e döndü ve atalarının kabrini ziyaret etti. Daha sonra Karabağ'a, Cihan Şah soyundan Hüseyin Baranî'nin yanında giden İsmail, burada bir süre konakladı. İsmail, Baranî'nin hâlinden şüphelenmesi neticesinde, Gökçe Deniz yoluyla Erzincan tarafına gitti. Bu sırada, ortaya çıktığını ve müridlerinin kendisine katılma zamanının geldiğini ülkenin her tarafına duyurdu. Bunun üzerine İsmail'in ordusuna Şam, Diyarbakır, Sivas ve Bayburtlu sûfîler katıldı. Abdi Bey Şamlu, Muhammed Han Ustaclu gibi önemli kişiler bu dönemde orduya katılmıştı (Türkmen,1945, s. 79-80; Rumlu, 1387, s. 35-41).[201]

Safeviyye Tarikatı'nın Anadolu'daki propaganda faaliyetleri, İsmail'in ihtiyaç duyduğu temel askerî gücü sağlamıştı. İsmail'in, Şamlu,[202] Ustaclu, Rumlu, Tekelü, Dulkadir, Afşar, Kaçar, Varsak ve Karacadağ sûfîlerinden oluşan Kızılbaş kuvveti ile hareket ettiği bilinmektedir (Anonim, Cihângüşâ-yı Hâkân, 1364, s. 99-105).[203]

İsmail'in Tercan ve sonrasında İran'a yolculuğu sırasında sûfîler ve gaziler, aşiret olarak Rumlu, Şamlu, Zülkadir hâlinde, bölge olarak ise Rum, Şam, Mısır ve Diyarbakır'dan gelmişlerdi.[204] Kaynaklarda İsmail'in zuhuru, Mehdi el-Muntazar'ın

---

devletine itaatini bildirmiş ve vezirlik mansıbına layık görülmüştür (Şirazî H. Z., 1996, s. 40, Savory R. , 1960, s. 101-102).

[201] İsmail'in Erzincan'ı kontrol etme isteğini, ekonomik ve stratejik açıdan değerlendiren bir bakış açısı mevcuttur. Buna göre Erzincan'ın İpek Yolu üzerindeki konumu, ekonomik canlılık anlamında önemlidir. İsmail, buradaki Kızılbaş varlığına da önem vermektedir. O, Erzincan vasıtasıyla Yozgat, Kırşehir, Tokat, Amasya ve Çorum'da bulunan Türkmenlere ulaşmak amacındadır (Musalı, 2019, s. 718).

[202] "Şamlular Şeyh Cüneyd'den beri Safeviyye Tarikatı'nın en esaslı müridleri arasında yer almışlardı. " (Sümer, 1976, s. 46). Yine Rumlular hakkında bir değerlendirme için bkz. Sümer, 1976, s. 43.

[203] "Herne yerde varise bir bed-nihâd/ Müfsid-ü-mülhid mübâhî-itikad/ Vardı ol bed-kîşe itti ittibâ'/ Oldı Erzincan'da hayli içtima." (Uğur, 1987, s. 4). Konumuzun kapsamı sebebiyle tüm bu aşiretler hakkında bilgi vermek mümkün değildir. Bu konuda faydalı bir okuma için bkz. Anonim, Kızılbaşlar Tarihi -Tarih-i Kızılbaşan-, trc. ve notlar Tufan Gündüz, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2016.

[204] Ortodoks çizginin dışında kalan inanç ve uygulamaların, Osmanlı Devleti'nin Rum eyaleti sınırlarında her dönemde kök bulduğu bilinmektedir. Özellikle Amasya, Tokat, Çorum, Sivas ve çevresinde yerleşik Kızılbaş hareketinin kökeni, 15. yüzyılın sonu veya 16. yüzyılın başına kadar takip edilebilmektedir (Yıldırım, 2008, s. 612).

zuhuruna benzetilmekteydi. Güya haberciler aracılığıyla İsmail'in etrafında on iki bin kadar kişinin toplanmasında Mehdi etkili olmuştu (Şirazî H. Z., 1996, s. 30-32).

İsmail'in Tebriz yolundaki mücadelesinde, yaşının küçük olması ve Akkoyunlu baskısı altında sürekli gizlenmesi dikkat çekmektedir. İsmail'in bu aşamadaki mücadelesi, itikadî, ilmî ve yönetimsel anlamda olgunlaşmamış bir şeyhin mücadelesidir. Bu mücadele, çeşitli kerametler, gayb aleminden haber ve destekle süslenmiştir. Bu dönemde Kızılbaşlar, mürşidlerine gaipten gelecek haberleri ve bu yolla alınacak kararları beklemekteydi. Onlar İsmail'i, insan üstü bir varlık şeklinde görmekteydiler.[205] Kızılbaşlar, şeyhlerinin her adımı öncesinde rüya aleminden bir haber bekliyorlardı. Gülistan Kalesi'nden Uca Kalesi'ni muhasara etmek için bölgeye giden İsmail'e, bu sırada gayb aleminden bir ses gelmişti. Bu ses ona, Azerbaycan'ın saltanat ve padişahlık tahtının müjdesini verdi. Rüya aleminde İsmail'e, Gülistan Kalesi'nin ehemmiyetsiz olduğu ve asıl hedefinin Azerbaycan olması gerektiği söylendi. İsmail bu sebeple, kuşatmadan çekilerek Elvend'in Şirvan'a gönderdiği orduya karşı savaşmaya gitti (Türkmen İ. B., 1945, s. 83).

Kara Piri Bey Kaçar ve Helvacıoğlu Mirşikâr idaresindeki Kızılbaşlar, Elvend'in gönderdiği ilk Akkoyunlu ordusunu yenmişti. Hatta bu savaşta önemli Akkoyunlu beylerinden Emir Osman Musullu, esir alınarak öldürüldü. Daha sonra Elvend yönetiminde Şerur'da otuz bin kişilik ikinci Akkoyunlu ordusu, yedi bin kişilik

[205] Karamanî'nin *Ahbârü'd-Düvel ve Âsârü'l-Üvel* eserine göre, İsmail'in râfizî özellikler göstermesinde Kızılbaşlar etkili olmuştu (Şeybi, 1359, s. 386). Anadolu Türkleri veya bu grubun bir kısmı, aşırı dini inançlarını Safevî şeyh ve şahlarına kabul ettirme gayretinde olmuştur (Sümer, 1976, s. 22). Kızılbaşlarla benzer inanç yapısına sahip olan Ehl-i Hak Alevileri hakkında uzmanlar tarafından yapılan incelemeler, Kızılbaş inancının değerlendirilmesinde şer'î bir bakış açısının bu inancı anlamada mevcut ön yargılarla ne kadar başarılı olacağı konusunda değerlendirmede bulunmuştur. Örneğin Soltani'nin, "İran Alevilerinin inanışında Hazreti Ali, Allah'ın mucizesinin bir sembolüdür. Yani eğer insan cisim âleminde Allah'ın görüntüsüne bürünecek olsa bu şüphesiz Ali olacaktır, Ali Allah'ın bir sureti olacaktır. Buna karşın Hazreti Ali'yi ve Sultan Sahhak'ı Allah bilmek, Ehl-i Hak ve Yarsan Alevileri arasında yüce olan Allah'ın zatına ve onun şahsına yönelik fiziksel bir tecavüz ve aşırılık olarak görülmemiştir. Bu görüş hiçbir zaman Allah'ı inkâr etmek fikri ile anılamaz. Bu inanç ona ortak koşmak anlamına gelmez. Ali'nin ulûhiyyeti, onun zatını Hak ile bilme ve tanıma gibi bir durum asla söz konusu değildir." değerlendirmesi ve Kelam-i Serencam'dan Hz. Ali ile ilgili alıntıladığı "Hepiniz beşikte sallandı ve büyütüldünüz. O da bir insan, nasıl Allah olabilir ki?" bölümü, bu konunun karmaşıklığını göstermektedir (Soltani, 2017, s. 302).

Kızılbaş askerine yenildi. Elvend, 1501-1502 yılında yirmi bin asker kaybederek Erzincan'a kaçtı ve İsmail, Tebriz'e girerek saltanat tahtına oturdu. Safevî kaynaklarına göre bu galibiyetle, Ehl-i Beyt'in o zamana kadar ihtiyatlı olan Şiîleri, açık bir şekilde mezhebin kaidelerine riayet etmeye başladı. Muhalifler, İsmail'in kudret ve kuvveti sebebiyle kaçacak delik aradı (Gaffarî, 1343, s. 265-266).

Şah İsmail Tebriz'e girdiğinde memleketin sadât, kuzât, ekâbir ve ayânı, ona itaatlerini bildirdiler. Şah tarafından bu kişilerin itaat ve bağlılığı, merhamet ile cevaplandı. Şah İsmail ve Kızılbaşlar, Tebriz'de Şiîliği devletin resmi mezhebi ilân etmeden önce tamamı Sünnî mezhep olan ahalinin tepkisinden korkmuşlardı. Diğer taraftan Kızılbaşların tamamının Şiîliği nasıl karşılayacağı da bilinmiyordu. Bu sırada Şah'ın gördüğü rüyada, Şiîliği nasıl ilan edeceği Hz. Ali tarafından tüm ayrıntısıyla tarif edildi. Hz. Ali'nin desteği, tüm kaygıları gidermiş ve Şah İsmail'i ikna etmişti. Bunun üzerine Şah, Kızılbaşların kaygılarını Şiîliğe itiraz eden kişileri kılıçtan geçireceğini söyleyerek bertaraf etti (Kumî K. A., 1359, s. 73; Anonim, Cihângüşâ-yı Hâkân, 1364, s. 149-153).

Safevî kaynaklarına göre Şah İsmail'in Şiîliği ilânı, bölgede yüzyıllardır devam eden Sünnî idareler sebebiyle gizli bir şekilde faaliyet gösteren Şiî-İmâmî mezhebi tekrar görünür kılmıştı. Şah İsmail ilk iş olarak, mescit ve mabetlerde Ehl-i Sünnet'in mihrabının değiştirilmesini emretti. Ezanda düzenlemeye gidildi, müezzinlerin şehadeteyn sonrasında, "Eşhedu Enne Aliyyen Veliyullah" ve "Hayye ale'l-felâh ve Hayye ale's-salâh sonrasında "hayye alâ hayri'l-amel Muhammed ve Ali hayrü'l beşer" okumasına karar verildi. Bundan sonra, hilafta ibadet edenlerin başının bedeninden ayırılması emredildi. Yine Masum imamların isimlerinin, sikkelerin üzerine basılması emredilmişti. Şah İsmail'den önce İran topraklarında Şiîlere ve Ehl-i Beyt'e baskı yaptığı kesin olan kişilerin ateşte yakılması kararlaştırıldı.[206] Şah İsmail'in Safevî Devleti'ni kurması ve Şiî-İmâmî mezhebi ilânı, Safevî kaynaklarında daima coşkun ifadelerle anlatılmıştı. Buna

[206] Abdi Bey (1369, s. 39), Şah İsmail'in Tebriz'i ele geçirmesinden söz ederken Şiî motifler kullanmıştı. O Şiî galibiyetini, "Şiî mezhebinin taberzini (baltacısı) Sünnîlerin putunu İbrahim'in darbesinin Azer'in putlarını kırdığı gibi kırdı" şeklinde açıklamıştı.

göre gaziler, kılıçlarıyla tüm Azerbaycan topraklarını düşmandan ve inkârcılardan temizlemişti (Handemîr, 1370, s. 145).[207]

Şah İsmail'in cülûsundan sonra Mevlana Ahund Ahmed Erdebilî'nin, cuma günü Tebriz Camii'nde, onun emri ile hutbe okuduğu söyleniyorsa da bu dönemde Erdebilî küçük yaştadır (Danişpejûh, 1972, s. 920). Bu isim konusunda ihtiyatlı olmak gerekmektedir. Zira Safevî kaynakları, züht ve takva sahibi olan, saraydan ve divandan uzak kalmayı tercih eden fakih Muhakkik Ahmed Erdebilî'nin 993 yılında öldüğünü belirtmiştir. Onun Şah İsmail'i görmemiş olma ihtimali yüksektir. Ancak Erdebilî, Şah İsmail'in yakınlarından biri olarak gösterilmektedir. Burada farklı bir kişiden söz ediliyor olmalıdır (Anonim, Alem-ârâ-yı Şah İsmail, 1349, s. 21-80-81).

Şah İsmail'in Şiî-İmâmî mezhebi ilânından sonra, Sünnîlik ile itham edilen herhangi bir kişi, Sünnîler ve halifelere lanet etmeye davet ediliyordu (Şüşterî, 1365, s. 233). Bu dönemde bazı İranlılar, Şiî mezhep konusunda kararsız bir duruş göstermişti. Bunlar kendilerini, bazı zamanlar Şiî bazı zamanlar ise Sünnî şeklinde tanıtmıştı. Örneğin Ahmed Tunî ve Mir Mahdum ailesinden bazıları Şiî bazıları ise Sünnî mezheptendi (Danişpejûh, 1972, s. 918).

Öte yandan Teberrâiler,[208] sokaklarda ve pazarda yüksek bir sesle Şiîlere karşı çıkanlara lanet okuyorlardı. Bu uygulama, Sünnî varlığına karşı açık bir tehditti. Lanetleme etkinliklerinin şiddetinden, kimse Sünnî mezhep olduğunu söylemeye

---

[207] Benzer bir değerlendirme için bkz. Kumî K. A., 1359, s. 62-63. *"Her zaman himmet-i âlisi ve nimeti şâhîsi, mezheb-i aliyye-yi İmâmiyye ve temşiyyet-i makam şeriat-i mutahhara-i Mustafa masruf ve maksud idi. Cülûsu hümâyununun evvelinde, fermanıyla İran memâlikinin hutbesini hutbe be nâm-ı eimme-i isnâ aşer selamullah aleyhim okunmasını emretti. Tüm beldelerin pişnamazlarına, salavatın ikametinde ve sayir ibadette kaidelere uymalarını emretti." (Türkmen, 1945, s. 90)*.

[208] Hz. Ali ailesi ve dostlarını öven, muhaliflere lanet eden Teberrâ hareketinin, ilk olarak Tebriz'in ele geçirilmesi sırasında başladığından söz edilmektedir. Teberrâiler seslerini yükseltmeye ve halifelere lanet etmeye başladığında onlara karşı büyük bir muhalefet olmuştur (Şirazî A. B., 1369, s. 40). "Sünnî ulemâdan kaçabilenler kendilerini Osmanlı ülkesi, Hindistan veya Maveraünnehr'e atmışlardı. Mesela Celaleddin-i Devvani'nin öğrencisi Muslihiddin-i Lari Osmanlı ülkesine giderek, burada ölmüştür. Hoca Mevlâna-yı Isfahani Azerbaycan'dan Herat'a oradan Buhara'ya kaçıp, burada ölmüştür. Ak Koyunlular devrinde Tebriz Şeyhülislâmı olan Emir Abdülvehhab, önce Herat, sonra ise Anadolu'ya; Fazlullah b. Ruzbehan Maveraünnehr'e kaçarak, Buhara'da ölmüştür." (Aka, 1993, s. 92-93).

cesaret edemiyordu (Hüseynî, 1379, s. 18-22). Şurası bir gerçek ki teberrâ, sadece kamusal alanda bir lanetleme ritüeli değildi. Aynı zamanda, toprak ele geçirme, düşmanı yıldırma ve aşağılama amacıyla kullanılmaktaydı. Teberrânın Safevî Devleti'ne özgü altyapısı, fakih Muhakkık Kerekî tarafından 1511 yılında oluşturulmuştu (Stanfield Johnson, 2004, s. 60).[209]

Şiî-İmâmî mezhepte, Mehdi el-Muntazar'ın gaybetinde onun soyundan, yani Hz. Fâtıma silsilesinden bir kabiliyet sahibinin, Sahibü'z Zaman'ın hükmünün icrasını yerine getireceğine inanılmaktadır. İlk dönem Safevî kaynaklarında bu kişi, "ahir zamanın Süleyman'ı, Sahipkıran, Padişâh Ebu'l-Muzaffer Sultan Şah İsmail" olarak tanımlanmıştır. Şah İsmail'in tahta çıkışı sırasında ondan, "saltanat aynasında görünen parıltı, İskender tahtlı Cemşid, zamanın, ahirin Süleyman'ı, Sahibü'z Zaman'ın ileride giden bahtı güzel padişahı, Ebu'l-Muzaffer Sultan Şah İsmail" şeklinde söz edilmiştir. Onun soyu, yedinci İmam Mûsâ el-Kâzım'a kadar bilinmektedir (Şirazî H. Z., 1996, s. 10-32).[210]

Bu doğrultuda Şah İsmail, kendisini Şiîliğin tervicinde sorumlu görmüştü. Nitekim Şah, Alâüddevle Bey ile mektuplaşmasında huruc sebebini, Allah ve imamlar tarafından dünyayı ehl-i zulümden temizlemek için görevlendirilmesine bağlamıştı (Anonim, Alem-ârâ-yı Şah İsmail, 1349, s. 200-201).

---

[209] Teberrâ geleneği ve Teberrâilerin resmi olarak himaye edilmesi hakkında bkz. Rumlu H. B., 1387, s. 977. Gölpınarlı'ya göre (1987, s. 180), "İran'da "Ayyârlar" denen fütüvvet ehliyse, Safavî hükümdarının fedaileriydi." Burada adı geçen grubu veya onun içindeki bir sınıfı düşünmek yerinde olacaktır.

[210] Aynı bölümde zikredilen, zulmü ve inkarı ortadan kaldıran silsile şu şekildedir: Sultan Şah Haydar ibn Sultan Cüneyd ibn Sultan Şeyh İbrahim ibn Hâce Ali İbn Sultan Hâce Şeyh Sadreddin Musa ibn Şeyh Safiyüddin İshak ibn Seyyid Emineddin Cebrail ibn Seyyid Salih ibn Seyyid Kutbeddin ibn Seyyid Selahaddin Reşid ibn Seyyid Muhammed el-Hafız ibn Seyyid Evez Elhas ibn Seyyid Firuzşah Zerrinkülâh ibn Seyyid Muhammed ibn Seyyid Şerefşah ibn Seyyid Hasan ibn Seyyid Muhammed ibn Seyyid İbrahim ibn Seyyid Sefer ibn Seyid Muhammed ibn Seyid İsmail ibn Seyyid Ahmed ibn Seyyid Muhammed Arabi ibn Seyid Muhammed Kasim ibn Seyyid Ebülkasim Hamza ibn İmam Musa İbn Sefer el-Kazim. Safevî Devleti'ni tanımlamada, İran şahlarının ve Sâsânîlerin devamı yerine, Hz. Muhammed soyunun vârisi ve Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin devamı daha uygundur. Safevî Devleti'nin, İran'ın tamamına hâkim olması göz önüne alındığında bu devletin, Sâsânîlerin vârisi olduğuna dair değerlendirmeler akla yatkın görünmektedir. Ancak Safevî Devleti'nin Şiî-İmâmî mezhebi kabul etmesi ve kurucularının Türk olması, bu devleti farklı bir zeminde değerlendirmemize sebep olmaktadır (Musalı, 2018, s. 12).

Şah İsmail, Akkoyunlu hükümdarı Elvend'i Şerur'daki savaştan önce Şiî-İmâmî mezhebe davet etmişti. Güya Şah İsmail Elvend'e, İmâmî mezhebi kabul etmesi durumunda kendisini büyük kardeşi olarak göreceğini söylemişti. Ancak bu istek, olumsuz ve aşağılayıcı bir tavırla karşılandı (Cemali, 1998, s. 129-131).

Şah İsmail'in hurucunun Anadolu'daki Bektaşî bir derviş tarafından öngörülmesi ilginçtir. Bektaşî Dede Muhammed'in mürîdlerinden biri, izin alarak çıktığı hac yolculuğundan vazgeçmişti. İlk olarak imam mezarları ve oradan Tebriz'e gitti. Onun Tebriz'e girişi, İsmail'in hurucuna ve Şah olduğu güne denk gelmişti. Şah Tebriz meydanında çevgan oynarken onunla karşılaşmış ve bu derviş İsmail'e, piri tarafından gönderilen selamı iletmiş ve hediyeleri vermişti (Anonim, Tarîh-i Âlem Ârâ-yı Safevî, 1350, s. 44-45).

II. Bayezid (1481-1512) Şah İsmail'e mektubunda, İslâm aleminin birliğini amaçladığını söylemişti. O, Şah İsmail'e Osmanlılar'ın desteklediği davranışlar sergilemesi için uyarıda bulunmaktaydı. Mektupta, Haccac, Cengiz ve Timur'un İslâm alemini sürüklediği nifaktan söz edilmiş ve üç beş günlük dünyada saltanat muradı için insanlara yapılan zulmün, bu kişilerin kötü anılmalarına yol açtığı belirtilmişti. II. Bayezid, adaleti zulümden daha tesirli görmüş, Şah'ın bu yolu takip etmesiyle İran, Hindistan ve Türkistanlıların "devlet-i sûfiye-yi Safevîye'ye" itaat edeceğini söylemişti. O ayrıca Şah İsmail'e, istenen şekilde davranması durumunda Osmanlı himayesinin gerçekleşeceğini vadetmişti (Paşazâde, 1379, s. 50-53).[211]

[211] Osmanlı Devleti'nde Kızılbaşların ilk etapta, râfizî ve mülhid gibi inançsal boyutta yakıştırmalara maruz kaldıkları görülmüştür. Fakat Kızılbaşların, Safeviyye Tekkesi'nin sade müridleri şeklinden, "siyasi egemenliği gerçekleştirmek için hareket eden savaşçılar hâline dönüşmesi …" ile bu grubu isimlendirmede Kızılbaş tanımı hem kendileri hem de düşmanlarının ortak kullanımı hâline gelmiştir (Onat, 2003, s. 111-12). Bu konuda tartışmaya açık bir değerlendirmede, Safevîlerin zuhuru sırasında, İran ve Anadolu arasındaki mektuplaşma ağının Osmanlı topraklarında fesada sebep olduğu savunulmaktadır. Aynı zamanda, bu görüş çerçevesinde Anadolu halkının kandırılarak İran'a ve Safevî Devleti'ne meylettirildiğinden söz edilmektedir. Safevîler ortaya çıktığında Akkoyunlular, reayaya zulümleri bahanesi ile öldürülmüş ve bu eylemleri, Anadolu'dan giden Kızılbaşlar gerçekleştirmişti. Kızılbaşlar, zulümlerini Anadolu halkını Akkoyunlular'a karşı korumak ve adalet göstermek şeklinde yorumlamaktaydı. Güya onlar, Anadolu halkını İran'da yiğit kişilere dirlik dağıtıldığı konusunda ikna etmişti (Celalzâde, 1997, s. 100-101).

Kızılbaşların Safevî Devleti'ne desteği, devletin kuruluş maksat ve ideolojisi doğrultusunda hanedan çıkarlarına hizmet etmekteydi. Bu destekle Safevî Devleti, Sünnî sınır komşularından ayrı bir konumda, güçlü bir siyasi varlık olarak konumlandırıldı. Kızılbaşların Şah İsmail'e bağıllığı, zamanın merkezi bir devletinin ordusunda görülenden farklıydı.[212] Kızılbaş sadakati, neredeyse üç nesilde şekillenmiş ve Şah İsmail dönemi ile zirveye ulaşmıştı. Şah İsmail'in otoritesine dahil ettiği Gaib İmam'ın naipliği imajı, Kızılbaşların Şah'ın yolunda çalışma azmini arttırmaktaydı. Kızılbaşlar teşkilatlanma açısından, daha önce İran'da kurulan Türk devletlerinin aşiret-ordu yapılanması ile benzer özellikler göstermekteydi. Onların ayırıcı özelliği, Safeviyye Tarikatı ile askeri bir yapıya dönüşerek İran'da daha önce denenmiş fakat başarılı olmamış bir yöntemi, Safevî hanedanına gösterdikleri destek neticesinde gerçekleştirmeleri ve bir devlet sahibi olmalarıydı. Mirza Muhammed Talişi, Şah İsmail'e itaat ve adanmışlığını gösterirken ona, "ey Şehriyar, biz ilk günden canımızı Mürşid-i Kâmil yolunda feda etmişiz ve gece gündüz bu muradımızın gerçekleşmesi arzusundayız." demişti (Anonim, Tarîh-i Âlem Ârâ-yı Safevî, 1350, s. 323).

Kızılbaşlar, kendileri ile savaşa katılan ve haksızlık karşısında adaleti savunduğunu iddia eden bir lider istiyorlardı. Safevî Devleti ve Kızılbaşların inanç ve siyasetine uygun yapı, Şiî-İmâmî gelenekte buluşmuştu. Hz. Ali motifinin ön planda olduğu Şiîlikte, adalete vurgu yapmak ve haksızlıkla mücadeleyi ön plana çıkartmak genel olarak kullanılan dayanaklardı. Şiîlik, müstakil bir toplum meydana getirme ve İran topraklarında gözü olan devletlerin inanç yapısından sert bir çizgi ile ayrılma gibi imkânları sağlama konusunda ideal görülmekteydi. Şiîliğin inanç unsurlarından olan mehdeviyet ve bekleyiş nazariyesinin, Safevî Devleti'ne ilk başlarda sağladığı siyasi bir irade tarafından iddia edilebilen niyabet makamı, Şah İsmail'e arzulanan bir konum sağlıyordu. Ayrıca bu durum, Kızılbaşlar ve İran ahalisini bir amaca yönlendirme kapasitesine sahipti. Bu

[212] Arap tarihçi Kutbuddin Nehrevâli (ö. H. 990/1582), Kızılbaşların Şah İsmail'e bağlılıklarını gösteren bir örnekte, denize nazır bir tepeden elindeki mendili düşüren Şah'ı gören binin üstünde adamın, ölüm tehlikesine rağmen mendili alabilmek için denize atladıklarını belirtmiştir (Kaplan, 2008, s. 194).

sebeple Kızılbaşların Şiîleşmesi, tedrici ve zahmetsiz bir şekilde gerçekleşmişti (Taherî, 1354, s. 155).[213]

Farklı bir değerlendirmede Şah İsmail'in, otoriteyi ele geçirdiğinde Kızılbaşların aşırı özelliklerinin bastırılması gerektiğini fark ettiği ve bu sebeple Şiî-İmâmî mezhebi kabul ettiği ileri sürülmektedir. Bu bakışa göre Tacikler ve Kızılbaşlar, İmam Ca'fer es-Sadık ve Muhammed Bâkır'a saygı duymaktadır. Bu imamlar Kızılbaşlar tarafından, Keysâniyye ve Müslimiyye'nin ilahi silsilesi içinde görülmektedir.[214] Bu sebeple Şiîliğin ilânı, Kızılbaşlar için şaşırtıcı olmamıştır. Şiîlik Keysâniyye kültürüne, Hz. Ali taraftarlığı sebebi ile girmiştir. Kızılbaşların Şiî-İmâmî mezhebin kendi düşüncelerinin tersine işlediğinin farkına varmaları, Ebû Müslim-nâmelerin reddi konusunda gelenekçi İmâmiyye üyeleri tarafından fetvalar verilmesi ve Ebû Müslim'in lanetlenmesi ile olmuştur (Babayan, 1993, s. 34).

Şiî kaynaklar, Şah İsmail'in Tebriz'de ve diğer şehirlerde, ahaliyi Şiîleştirme konusunda herhangi bir sorunla karşılaşmadığını iddia etmektedir. Buna göre Şirazlılar, Şiî-İmâmî mezhebi rahat bir şekilde kabul etmiştir. Şah İsmail, geçmiş savaşlarda atalarını öldüren kişilerin takip emrini vermiş ve şiddeti elden bırakmamıştı.[215] Bu dönemde, Şiîlik ve Sünnîlik davasının dışında silsile tesis etme yolunda doğu ve batıda müddeiler olsa da bunlar, hedeflerine ulaşamamıştı (Caferiyan, 1379, s. 42).

Şah Hüseyin dönemi (1694-1722) tarihçisi Muhammed Yusuf, Şah İsmail'in Akkoyunlu Murad'a yazdığı mektuptan bahsederken Şah İsmail'in doğru ve iyiyi istediğini, Murad'ın ise onu bedbaht bir şekilde reddettiğini belirtmekteydi. Şah İsmail Murad'a, Şiîliği kabulü ile hak dinini zahir kılacağını ve bu şekilde ona biat edeceğini söylemişti. Şah İsmail, eğer Murad padişah ise kendisinin de onun

[213] Yine bu konuda bkz. Ağaçeri S. H., 1389, s. 50-51-52.

[214] Arjomand (2016, s. 303), Kızılbaş inancı ile sekizinci yüzyıldaki gâlî Keysâniyye ve Müslimiyye inanışlarını kıyaslamış; tenâsüh, karizmatik liderin ölümünü kabul etmeme gibi ortak özellikler ve belirli farklılıklara dikkat çekmiştir. Ona göre Türkmenler ve sûfîliğin merkez Asya kökeni, bu farklılığın iki kaynağını ifade etmektedir.

[215] Şah İsmail'in, savaşta babasına karşı cephe alanların katledilmesi emri hakkında bkz. Kazvinî Y. b., 1363, s. 395-405.

sipehsâlârı olacağını vadetmişti. Fakat Murad, bu teklifi reddetti (Caferiyan, 1390, s. 2).

Ancak Safevî kaynakları, bahsi geçen uzlaşmacı tavrın aksini anlatmaktadır. Buna göre Şah İsmail, Sünnîlere olan nefretini onların mallarına da göstermişti. Şirvanşah galibiyeti sonrasında Sünnî eli değdiği için necis olarak tanımlanan hayvanlar ve ganimet, Şah'ın emri ile Kızılbaşlar tarafından nehre atılmıştı (Kumî K. A., 1359, s. 62). Şah İsmail Fars vilayetine Sıçan yılının Nevruz zamanında, Rebiüs'saninin ikinci günü 909 (24 Eylül 1503) yılında geçmişti. Şah, Şiraz'a gittiğinde Kazerun hatipleri olarak bilinen Sünnîler, inançları sebebiyle katledildiler (Şirazî H. Z., 1996, s. 25).

Şah İsmail İran'a tam hâkimiyet yolunda, soyunun İran şâhenşâhlarından geldiği iddiasında olan ve bu sebeple İran'da hak iddiasında bulunan kişilere karşı sert önlemler almıştı. Şah, soyunun Efrasiyab Çelavi'den geldiğini iddia eden Mir Hüseyin Kiyâ'ya savaş açtı. Safevî Devleti'ne başkaldırarak Astara Kalesi'ni ele geçiren Çelavi'nin hareketine 1504 yılında son verildi (Şirazî H. Z., 1996, s. 102).[216] Mir Hüseyin, otuz üç gün sonra teslim olmuştu. Bu sırada, Murad Bey Cihanşâhî yakılarak öldürüldü. Mir Hüseyin ise demir kafese atılmış, daha sonra İlyas Bey Aygutoğlu'nu öldürdüğü yerde yakılmıştı (Türkmen, 1945, s. 90).[217] Şah İsmail ele geçirdiği Sünnî bölgelerde, mukavemet gösteren İsfahan, Yezd, Kirman ve Rüstemdar'da benzer uygulamalara başvurdu. Bu bölgelerin ileri gelenlerinden bir kısmı, göz dağı vermek amacıyla Osmanlı elçisinin huzurunda yakıldılar (Sümer, 1976, s. 24).

---

[216] Hüseyin Kiyâ Çelavi isyan etmiş ve Rey bölgesi hâkimi İlyas Bey Aygutoğlu'nu öldürmüştür. Şah İsmail, 28 Şubat 1504 tarihinde Rey'e gitmiş ve oradan Çelavilerin bulunduğu Gülhandan Kalesi'ne ulaşarak burayı iki günde ele geçirmiştir. Bu bölge ve Demavend tarafında katliam ve yağma yapıldıktan sonra bu günlerde, sadârete şerik olan Kadı Muhammed Kâşî ve Mevlâna Şemseddin görev başına getirilmiştir (Rumlu H. B., 1387, s. 1000).

[217] Şeyh Haydar'ın önde gelen emirlerinden İlyas Bey'in Hınıslu oymağından olduğuna dair bkz. Sümer, 1976, s. 53. Aynı bölümde Eberkuh daruğası olan ve Safevîlere katıldıktan sonra Yezd şehrinde isyan eden Muhammed Kerre'nin cesedinin, İsfahan'da Nakş-ı Cihan meydanında demir kafeste yakıldığı anlatılmaktadır.

Şah İsmail, Kızılbaşlar arasında nizamı sağlamış ve bu faaliyeti gerçekleştirirken ataları dönemindeki olayları göz önünde bulundurmuştur. O, Şeyh Haydar'a karşı cephe alan Türkmen aşiretlerinin tespiti konusuna özen göstermiştir. Şah İsmail 1506 yılında, Korucubaşı Abdal Dede Bey'e emriyle bahsi geçen kişileri yakalatarak sert bir şekilde cezalandırmıştır (Türkmen, 1945, s. 92).

Şah İsmail, siyasetine uygun görmediği veya kendisine muhalefet oluşturma kabiliyetine sahip Şiî ailelere, sert tepki göstermekteydi. Bu durum Şah'ın, siyasi tepkilerinde dini değerleri dikkate almadığını göstermektedir. Şah İsmail, kendi devleti gibi Şiî özellikler gösteren ve aşırılık ithamıyla eleştirilen Müşa'şa'ların üzerine gitmişti. Bu devletin, atalarının aşırı inanç ve faaliyetlerinden vazgeçmediğini ileri sürmüştü. Sonuç olarak Seyyid Feyyaz'ın hâkimiyetinde olan Hûzistan toprakları yağmalandı ve direnenlerin tamamını kılıçtan geçirildi. Buna göre 1508 yılında Bağdat'ın fethi sonrasında Şah İsmail, Lala Hüseyin Bey'in haberi ile Bağdat'a hareket etmişti. Daha sonra, Kerbela'ya giderek Hz. Hüseyin ve Kerbela şehitlerinin kabirlerini ziyaret etti. Şah, Hz. Hüseyin'in kabrinin bakımına önem vermişti. Şah İsmail daha sonra, Hz. Ali'nin kabrini ziyaret etmek amacıyla Hille tarafından Necef'e gitti. Burada hizmetçilere ihsanlarda bulunan Şah İsmail, Necef'in tevliyeti ve Irak-ı Arab'ın bazı bölgelerinin yönetimini Seyyid Muhammed Kemune'ye verdi.[218] Şah daha sonra, Bağdat'a giderek İmam Mûsâ el-Kâzım ve Muhammed el-Cevâd'ın kabirlerini ziyaret etti.[219] Buradan Samarra'ya giderek bölgeye ihsan ve bağışlarda bulundu.[220] Daha sonra Huzistan'ı ele geçirmek için harekete geçen Şah İsmail, Hz. Ali'yi İlâh bilen Müşa'şa'lar'ı mağlup etti (Anonim, Tarîh-i Âlem Ârâ-yı Safevî, 1350, s. 1070).

[218] Ertesi gün şehir ahalisi ve ayanları, büyük Necef seyyidlerinden ve o vilayetin ihtiyar sahiplerinden olan, Barik Bey tarafından Safevî taraftarlığı şüphesiyle karanlık kuyuya atılan Seyyid Muhammed Kemune'yi kuyudan çıkardılar. Muhammed Kemune, cuma günü mescitte Şah'ın elkâbını zikrederek eimme-i isnâ aşer hutbesini okudu (Türkmen, 1945, s. 99). Şah İsmail'in 914 yılında Bağdat'a gittiği, Seyyid Muhammed Kemune ve Şeyh Ali'yi (Kerekî) kuyudan çıkarttığı ve Ebu Hanife'nin mezarını viran ettiği bilinmektedir (Kumî K. A., 1359, s. 66).

[219] Irak'a yakın Kâzımeyn olarak bilinen bölge. Adı geçen imamların kabrinin bu bölgede bulunması sebebiyle mühimdir.

[220] Şiîlerin onuncu imamı Ali Naki ve on birinci imam Hasan el-Askerî bu şehirde defnolunmuştur.

Şah İsmail'in tasavvufî hareketlerle mücadelesi, Safevî Devleti'nin dini politikası ve siyasi çıkarları doğrultusundaydı. Bazı durumlarda, devletin siyasi çıkarlarına uyum sağlayıp itaatte bir sorun göstermeyen gruplara göz yumulmaktaydı. Bu dönemde silsileler parçalanmış ve sonrakilere bir şey kalmaması için seleflerin mezarları yıkılmıştı. Safevî Devleti'nin tarikatlara yaklaşımı, tarikatların silsilelerini dayandırdığı kaynak ve bölgedeki devletlerle ilişkilerinin tesiriyle şekillenmişti. Safevî yaklaşımı, bir intikam ve hesaplaşma şeklindeydi. İran'ın en doğusundan Anadolu'ya ve Mısır'a kadar uzanan bölgede faaliyet gösteren Sünnî tarikatlara, Şah İsmail döneminde baskı uygulanmıştı. Tarikatların temel değerlerine saldırı ilerleyen zamanlarda, çoğu tarikat müridinin Anadolu ve Hindistan'a göç etmesine sebep oldu. Safevîlerin tarikat düşmanlığı, bireysel bir itikadî yönelime değil rakip olarak görülen bir teşkilatlanmaya yönelikti. Bu şekilde Nakşibendiyye, Hz. Ebubekir silsilesi sebebiyle, Nurbahşiyye ise Osmanlı ve Akkoyunlu irtibatı üzerinden saldırıya uğradı. Şah İsmail'in doğu seferlerinde, Şiîlik için tehlike olarak gördüğü tasavvufî hareketlere karşı kanlı eylemler gerçekleşmiştir. Şah İsmail 1510 yılında Herat'ı ele geçirdiğinde Nakşibendiler'in değerli gördüğü mezarları hedef almış, Kâşgarî ve Câmî'nin mezarlarını tahrip ettirmiştir (Şirazî M. A., 1339, s. I 490-491; Algar, 1976, s. 141-142).

Safevî yöneticileri, kendilerine yakın tarikatlara davranışlarında dahi bir tedbir içindeydi. Yöntem olarak belirli tarikatların liderlerini gerekli görülen zamanlarda sorgulayan ve niyetlerini kavrama amacı güden Safevî şahları, tarikatlarda bir askerî teşkilatlanma gayesi gördüklerinde veya hissettiklerinde ani tedbir almışlardı. Bu doğrultuda Safevî Devleti'ne en yakın tarikatlardan ve Şah İsmail'in tahta çıktığı sırada Şiîliğini ilân eden, ilerleyen dönemde hanedan ile kan bağı kuran, Safevî yönetimine iltifatlarda bulunulan Ni'metullâhiyye Tarikatı, dikkatle takip edilmişti. Ni'metullâhiyye şeyhlerinin, başkente ve Şah'a yakın olması istenmekteydi (Arjomand, 2016, s. 343-344).

Şah İsmail ilk yıllarından itibaren, civarda bulunan seyyid aileleriyle irtibat kurmuştu. Şah, onların Sünnîler karşısında Safevî Devleti'ni bir çare olarak görmelerini istiyordu. Seyyidlere yardım ve ihsanlarda bulunan Şah İsmail'in bu politikasının amacı, ele geçirmek istediği topraklarda Şiî teşkilatlanmasını ve

irtibatını sağlamaktı. Örneğin Bağdat'ı ele geçirmeden önce, buranın saygın seyyid ailelerinden olan Kemune ailesinin lideri Seyyid Muhammed Kemune ile irtibat kurulmuştu (Türkmen, 1350, s. I. 34-35; Gaffarî, 1343, s. 675-676).[221]

Emir Şemseddin Esedullah Şuşterî, Şah İsmail'in dikkatini çeken ve mükafatını kazanan seyyidlerden biridir. Mar'aşî seyyidlerinden olan Şuşterî, Şah İsmail döneminde sadr makamında bulunmuştur. Şuşterî, İsfahan ve Kazvin'deki akrabalarının mütevelli, muhtesip ve kazasker olmasını sağlamıştır. Şah İsmail'in Tebriz'e girişinden itibaren seyyidlere muhabbeti, ona bağlılık ve itaat bildiren seyyid ailelerinin mükafatlandırılması ve diğer grupların devletin iltifatından mahrum bırakılması şeklinde olmuştu. Mar'aşî, Razevî, Muhtarî ve Kemune gibi seyyid ailelerinin büyük bir kısmı, geçmişteki bağlılıklarını terk ederek Şah İsmail'e itaat ettiler. Bu aileler devletin kuruluş aşamasında, dini vazifeler üstlenmiş ve bulundukları bölgelerde bürokratik makamları kontrol etmişlerdir. Bu durum, örgütlenmiş bir ulemâ kadrosunun olmadığı ilk dönemde Safevî Devleti'nin şiddet dışında taraftar kazanma gayretinin bir örneğidir. Özbekler, Timurlular, Akkoyunlular ve bölgesel yönetimlerle siyasi ve sosyal bağları bulunan seyyidlerin tecrübesi, Safevî Devleti'nin yeni ele geçirdiği bölgelere daha hızlı bir şekilde uyum sağlamasını kolaylaştırmaktaydı (Şüşterî, 1365, s. 168-169; Ağaçeri S. H., 1389, s. 70-71).[222]

Sonuç olarak Safevî Devleti tarafından ihtiram gösterilen seyyidlerin makamı, devlet politikasına uygun hareket etmelerine bağlıydı. Aksi durumda devlet, silsile ehemmiyetine bakmadan seyyidlerin katline ferman vermişti. Şah İsmail'in vekili Necm-i Sânî, İran'ın doğusunda seyyidleri Sünnî olmaları sebebiyle öldürmüştü (Gaffarî, 1343, s. 275).

---

[221] Yine Arabistan valisi bahsinde nüfuzu, seyyid olması, cesareti ile diğer valilerden üstün görülen Müşa'şa'lar'ın hakkında bkz. Şirazî H. Z., 1996, s. 306.

[222] Sadat-ı Kemune, Sadat-ı Vehabiye, Sadat-ı Razeviye, Sadat-ı Mar'aşiyye, Sadat-ı Muhtariyye, Şah İsmail döneminde makam elde eden ailelerdir. Bu aileler, Safevî Devleti tarafından değerli ve saygın görülmüştür (Ağaçeri S.H., 1389, s. 71). Bu konuda faydalı bir okuma için bkz. Dağlar, 2020, s. 999-1010.

Şeybânî Han'ın (1500-1510) Horasan'a saldırısında dini nedenler etkili olmuştu. 1510 yılında Şeybânî Han'ın huzuruna giden Şah İsmail'in elçisine onun suali, "Safevîlerin kabul ettiği mezhebin ashaba sebbetme sebebi nedir?" şeklindeydi. Şeybânî Han Şah İsmail'in mektubuna cevabında, asilerin yolunun sâlikinden olmamasını ve Şiîliği terk etmesini tehditvari bir dille istedi. Şeybânî Han, tek yolun Ehl-i Sünnet ve cemaat olduğunu söylemişti. Şah İsmail ise Safevî Devleti'nin Şiî cemaatin koruyucusu olduğunu, seyyidliğini ve ahir zamanın devleti, yani Mehdi el-Muntazar'ın zuhurunun hazırlayıcısı olduğunu vurgulamıştı (Kumî K. A., 1359, s. I 104-105; Caferiyan, 1379, s. 51).

İmam mezarlarının ziyareti, siyasi boyutta Safevî Devleti'nin Şiîliğin mutlak koruyucusu imajına hizmet etmekteydi. Bu ziyaretler, kendilerini seyyid olarak tanımlayan ve halkın nazarında bu imajın güçlenmesini isteyen şahların geleneği hâline gelmişti. Safevîlerin kuruluşundan itibaren bu devlet ve rakipleri, hac ziyaretlerini bir baskı unsuru olarak kullanmaktaydı. Şah İsmail'in Horasan seferi öncesinde, İran'ın doğu yakasındaki rekabetin gündeme gelmesinde hac ziyareti konusu önemliydi. 1507-1508 yılında Horasan'a saldıran ve saldırıları Kirman'a kadar uzanan Özbek Şeybânî Han, Şah İsmail'in sınırlarından çekilme teklifine olumsuz yanıt vermişti. Şeybânî Han, hac ziyaretinde bulunacağını ve İran güzergahının açılması gerektiğini söyledi. Buna mukabil Şah İsmail, Meşhed'i, İmam Rıza'nın türbesini ziyaret edeceğini belirterek teklifi reddetti. Bu mezhep savaşında Şeybânî Han hayatını kaybetmişti. Şah bu olayın ardından, İmam Rıza'nın kabrini ziyaret etti (Handmîr, 1954, s. 137; İzdî, 2012, s. 134).

1510 yılında Merv Savaşı sonrasında, Şeybânî Han'ın vücudu parçalanmış ve farklı eyaletlere gönderilmişti. Onun kafa derisi, samanla doldurularak Sultan Bayezid'e gönderildi. Şah İsmail'in elçisi, Safevîlerin Özbekler karşısındaki ezici galibiyeti sonrasında Şeybânî Han'ın kesilmiş kafasıyla birlikte Şam'a gitmişti. Şah İsmail, Safevî Devleti'nin gücünü Şam topraklarında göstermiş ve Memlük

lideri Kansu Gavri'ye göz dağı vermişti (Rumlu H. B., 1387, s. 150; Nevaî, 1368, s. 28-30).[223]

1510/1511 yılında Kansu Gavri'nin askerleri tarafından yakalanan Safevî askerinin üzerinde, Şah İsmail tarafından Avrupa temsilcilikleri ve krallarına ulaştırılmak üzere yollanan mektuplar bulunmuştu. Bu mektuplarda Şah, Memlük ve Osmanlı ordularına denizden saldırılmasını teklif ediyordu. Buna mukabil kendisinin de karadan saldıracağından söz etmişti. Esirlerin Kansu Gavri'nin huzuruna getirilmesi neticesinde, İskenderiye, Şam ve Trablus konsilleri, yani bu mektupları aktaracak kişiler öfke ile huzura çağırıldı ve kınandı (Caferiyan, 1384, s. 206).

Herat seferinde Kulu Can, Şah İsmail'in fetihnamesini Herat'a götürmüştü. Mescitte topladığı halktan, din ve devlet düşmanlarına teberrâ edilmesini istedi. Bu isteğe olumsuz cevap veren kadı ve hatip öldürüldü. Sonrasında cemaat arasında hareketlenme olmuş ve bu sırada kelântere, affedilmek istiyorsa ilk üç halifeye lanet etmesi emredilmişti. Kelânter, "Allah'tan korkun bu nasıl sözdür?" diyerek tepki göstermiş ve öldürülmüştü.[224] Yaşananları seyreden şeyhülislama sıra gelince, ortamda bulunanlar onun canının bağışlanması istediler. Kızılbaşlar ondan lanet etmesini istemiş, aksi takdirde affedilmeyeceğini belirtmişti. Bu sırada askerlere, şeyhülislamın hayatına karşılık beş bin tümen teklif edildi. Teklif önce kabul edilmedi, daha sonra Kızılbaşlar, farklı bir teklifle şeyhülislamın boğazına kılıç dayayarak her kim ki halifelere lanet ederse onlara altından bir tümen miktarında vereceklerini söylediler. Bu durumdan haberdar olan Şiîler, halifelere lanet ederek kişi başı bir tümen para aldılar. Kızılbaşlar tarafından halka yapılan bu muamele, Şah İsmail Herat'a ulaşana kadar devam etmişti (Anonim, Tarîh-i Âlem Ârâ-yı Safevî, 1350, s. 345).

---

[223] Bu konunun geniş anlatımı için bkz. Rumlu H. B., 1387, s. 160-161. Osmanlı tarafına gönderildiği belirtilen mektuptan bahsedilirken ise Şah İsmail'in II. Bayezid'i tahrik ederek muhalefetini gösterdiğinden ve hediyesini "Veled-i reşidin vâlid-i sa'îde armağanıdır" yazısıyla yolladığından söz edilmektedir (Âlî, 1997, s. 934-935). İskender Bey bu bilgiyi, Hasan Bey Rumlu'dan almıştır. Onun eserinde altın kaplanan Şeybanî Han'ın kafa tası ile içki meclisinde nasıl eğlenildiği anlatılır.

[224] Şah İsmail, Herat'ı ele geçirdiğinde Herat şeyhülislamı da olmak üzere altı tane din adamını öldürtmüştür (Hânsârî, 1392, s. II 56).

Bu sırada Şeyhülislam Seyfeddin Ahmed Taftâzânî'nin öldürülme sebebi, Sünnîliğe taassupla bağlılık suçuydu. Onun öldürülmesinden sonra, Şiî fakih Muhakkık Kerekî'nin Herat'a girdiği bilinmektedir. Muhakkık Kerekî, Taftâzânî'nin öldürüldüğünü üzüntüyle öğrenmişti. Kerekî'ye göre, aklî ve nakli delillerle Taftâzânî'nin mecbur bir şekilde Şiîliği kabul etmesi ve bu şekilde, Horasan ve Mâverâünnehir halkının Şiîleşmesi fırsatı kaçırılmıştı (Conâbedî, 1378, s. 247; Rumlu H. B., 1387, s. 152).[225]

Sadr Seyyid Şerif Şirazi, Taftâzânî'nin ölümünde baş sorumlu olarak görülmüştü. Seyyid Şerif'in Taftâzânî'yi Şiîliğin tervicinin önünde büyük bir engel olarak göstermesi sebebiyle, ikili arasındaki uyuşmazlık bir çatışmaya dönüşmüştü. Sadr makamında olan Seyyid, Taftâzânî'yi komployla öldürttü (Herevî, 1383, s. 395).

Şah İsmail'in Horasan seferi sırasında, divan vekili Emir Necm-i Sani'nin (ö. 1512) aldığı kararlar Kızılbaşlar ve Safevî müttefiklerini küstürmüştü. Necm-i Sani kendisini, bir Tacik bürokrat ve Moğolların geçmişte İran'da yaptığı zulmün intikam alıcısı olarak görmekteydi. Horasan'daki gidişatı yoluna koymak için Herat hâkimi Lala Hüseyin Bey, Horasan'da bulunan emirler ve Belh hâkimi Bayram Han'ın katıldığı seferde Kızılbaşlar, Emir Necm'in komutasından rahatsız olmuştu. Safevî müttefiki Babür Mirza'nın Necm-i Sani'den, Çağatay aşiretlerinden olan soydaşlarının affını istemesi ve onun bu isteği reddederek tüm ahaliyi öldürmesi, Necm-i Sani'ye karşı iki başlı bir düşmanlığın oluşmasına sebep oldu.[226] Başka bir olayda Sadr Emir Muhammed Yusuf, ele geçirilen seyyid esirlerin affedilmesi için Necm-i Sani'ye ricada bulunmuştu. Necm-i Sani'nin mescide sığınan bu grubun çoğunu öldürmesi, ona karşı düşmanlığı daha da körükledi. Safevî tarafındaki nifaktan faydalanan Muhammed Teymur, Ebu Saîd ve Ubeydullah Han liderliğinde Özbeklerin oluşturduğu ittifak, 1512 yılında Necm-i Sani'ye karşı birleştiler. Müttefik ve Kızılbaşların desteğinden

[225] Herat'ın şeyhülislamı, Seyfeddin Ahmed b. Yahya b. Mevlâna Sadeddin Taftâzânî, Sünnî olması ve mezhebinde ısrarı sebebiyle Kızılbaşlar tarafından öldürülmüştür (Şirazî A. B., 1369, s. 31). Rumlu ondan bahsederken, naklî ilimlerde çağının öncüsü olduğuna ve Sünnî mezhepte ısrarı sebebi ile öldürüldüğüne değinmektedir.

[226] Bu konuda benzer bilgiler için bkz. Rumlu H. B., 1387, s. 160-161.

mahrum vezir, esir alınarak öldürüldü. Şah İsmail'in aynı yılın sonunda kaybedilen bölgeleri tekrar ele geçirmesi ve Merv hâkimi Dede Bey'e acizliği sebebiyle kadın kıyafeti giydirerek aşağılaması ayrıca önemlidir. Zira bu dönem öncesinde, Şah İsmail'in Kızılbaş faaliyetlerinden rahatsız olmaya başladığı bilinmektedir (Türkmen İ. B., 1945, s. 112-113).[227]

Mart 1508-1509 yılları arasında, Şah İsmail Irak-ı Arap bölgesini ele geçirmek için hareket etmişti. Şah, Hemedan yaylağında kamp hâlinde iken Zülkadir tayfasından kesik başlar, onun huzuruna getirildi. Bu sırada güvenilip vekillik mansıbı verilen Necm-i Sânî, emirlerin mührü üstünden mühür vurmuş ve maliye işlerinde değişikliğe giderek Türk emirlerin bu işlerden el çekmesine sebep olmuştu. Mülki işlerde en üstün el olarak tanımlanan Emir Necm'in faaliyetleri, bürokraside Kızılbaşların yetkilerinin kısıtlanmasının ilk işaretiydi (Şirazî A. B., 1369, s. 29-30).[228]

Şah İsmail'in II. Bayezid'e karşı uzlaşmacı politikası dikkatle incelendiğinde onun, Osmanlı sultanına Anadolu'da faaliyet yürütmeyeceği hakkında beyanı, elçiler ile bu durumu teyidi, mektuplarında kullandığı itaatkâr dil dikkat çekmekteydi. Şah İsmail, Osmanlı Devleti'nin dikkatini çekmeden Anadolu'daki otorite boşluğundan faydalanmaktaydı. Şah müridleri ile irtibatta kalmak, fırsat buldukça Doğu Anadolu'ya ve Dulkadir topraklarına saldırmayı amaçlıyordu. Osmanlı topraklarında fırsat oluştuğunda bu niyetini, Erzincan sınırları üzerinden asker toplayarak Dulkadir topraklarına saldırmasıyla göstermişti. Ancak Bayezid'in aldığı tedbirler, yani Şehzade Ahmed ile sınırları güçlendirme girişimi ve Anadolu'daki Kızılbaşları cezalandırmaya yönelik eylemler, onun Şah İsmail'in

[227] "(1508-1509=yılan yılında, Şah İsmail'in saltanat vekilliğine Reşt'li Tâcik Emir Necm-i Zerger getirilmiş, mali işler Türk emirlerin elinden alınmıştır. Yine Kızılbaşlara azalan teveccühle, 1510 yılında Hüseyin Bey Lala Emirü'l ümerâlıktan el çektirilmiştir. Daha sonra Şirvan taraflarında valilik görevi alan Hüseyin Bey, Horasan fethi (1510-11) üzerine Herat valiliği yapmıştır." (Sümer, 1976, s. 46).

[228] Emir Necm-i Gilânî'nin ölümünden sonra, Emir Yarahmed Hûzanî vekilliğe getirilmiş ve Necm-i Sani lakabını almıştı (Şirazî H. Z., 1996, s. 30).

kurduğu oyuna inanmadığını açık bir şekilde göstermişti (Hoca Saadettin, 1979, s. 345-50).[229]

Şah İsmail'in, 1508 yılında Bağdat'ı ele geçirmesine kadar geçen sürede Osmanlı Devleti'nde siyasi, sosyal ve ekonomik alanda gerçekleşen bir dizi olay, Safevî Devleti'nin çıkarına olmuştu. Osmanlı Devleti'nde, dört şehzade arasında gerçekleşen taht mücadelesi bu şehzadelerden ikisinin, yani Ahmed ve Selim'in taht mücadelesinde öne çıkmasıyla sonuçlanmıştı. Şehzade Korkut'un taht mücadelesinde geri kalması ve babasının ona ilgisizliği, şehzadenin merkezin kontrolünden uzaklaşmasına ve kontrolündeki eyaletlerin zayıflamasına sebep olmuştu. Şehzade Şehinşah'a Kızılbaşlık ithamı ve bu şehzadenin taht mücadelesine ilgisizliği gibi gelişmeler, Osmanlı eyaletlerinin merkezden kontrol edilemeyen bir hâl almasına sebep oldu. Eyaletlerdeki sorun, bürokratların şahsi çıkarlarını gözetmesi ve şehzadeleri destekleme yolunda başkenti bir takım sosyal, siyasi olaylardan habersiz bırakmalarıyla artmıştı. Bu sırada II. Bayezid'in sorunlarla ilgilenemeyecek kadar hasta olması, Anadolu'da Safevî müridlerinin kolayca hareket edebilmesine ve İran'la irtibat kurmasına yol açmıştı (Uluçay, 1954, s. 118-140).

Şehzadelerin kontrol ettikleri eyaletlerde sorumsuz eylemeleri, Anadolu'da Safevî dini faaliyetlerinin ilerlemesine sebep olmuştu. İsyancıların ifadesiyle, Şehzade Korkut'un eyaleti Antalya'yı önce hacca gitmek ve daha sonra Manisa'ya gitmek amacıyla terk etmesi, Antalya'dan başlayarak batıya doğru gelişen Şahkulu İsyanı'nı tetiklemişti.[230] 1491 yılından, II. Bayezid'in tahtı oğlu Selim'e bırakmasına kadar Osmanlı topraklarında gerçekleşen doğal felaketler, Türkmen bölgelerinde yaşanan ekonomik darboğaz, Osmanlı otoritesini zayıflatmıştı. Bu çaresizliği fırsat bilen Safevî destekçileri, İran tesirli bir lider olan Şahkulu

[229] Âlî (1997, s. 995-996), II. Bayezid'in Safevîlerin Kızılbaşlar eliyle gösterdiği cüret ve cesaretten dolayı müteessir olduğunu belirtmiştir. O, Bayezid'in Safevî hamlelerine müdahale edemediği için kendi yönetimini sorguladığına inanmaktadır.

[230] Şehzade Korkut'un Şahkulu İsyanı öncesinde, halkla uyum içinde olduğu ve bölgenin huzur içinde yönetildiğinden söz edilmiştir. Bu dönemde, bölgede bulunan bir grup Türkmen, dik başlılık ve kural tanımazlığı adet edinmiştir. Şehzadenin Antalya'yı terk etme sebebi, bu kişilerden bezmiş olmasıdır. Ancak Korkut'un hazinelerini arkasında bırakacak şekilde bir aceleyle bölgeyi terk etmesi, isyanın kapsamı hakkında bilgi vermektedir (Hoca Saadettin, 1979, s. 40-43).

etrafında toplanmış, merkez ve eyalet ordularına zorluk çıkartmıştı. Şahkulu, kontrolü altındaki isyancılarla bir dizi başarılı faaliyet yürüttü.[231] Şahkulu, bazı zaman Anadolu'da kendi liderliğini iddia etmiş, bazı zamansa Şah İsmail'e bağlılığını bildirmişti. O, Şah İsmail'in mehdi olduğunu ve Anadolu'da huruc edeceğini iddia etmekteydi. Taht mücadelesinde sivrilen iki şehzadeden biri olan Ahmed'in, çıkarları doğrultusunda yürüttüğü isyanla mücadele planının başarısız bir hâl almasıyla, isyancılarla mücadelede merkezin yetersizliği ortaya çıkmıştı.[232] Bu olaylar, Trabzon yöneticiliğinde merkezin kontrolü dışında Şah İsmail için Erzincan ve etrafında sürekli sorun oluşturan Selim'in, muhalif rüzgârı arkasına alarak tahta yaklaşmasına sebep oldu (Uluçay, 1954, s. 118-140).[233]

Buna mukabil Şah İsmail'in Horasan'dan Irak'a döndüğü sırada, on beş bin kadar Tekelü Anadolu'daki isyanlardan kaçarak İran'a hareket etmişti. Osmanlı Devleti'ne karşı çetin bir mücadele veren bu grup, Erzincan tarafına geçerken 500 kadar kişiyi öldürdüler. Onlar, yağma ve baskın yaparak Şah İsmail'in huzuruna ulaşmışlardı.[234] Şah İsmail, bahsi geçen eylemlerden haberdar olduğunda isyancıların liderlerini cezalandırdı. Geriye kalan yarar kişiler, faydalı olacakları düşüncesiyle taifeler arasında paylaştırıldı (Şirazî A. B., 1369, s. 33).

---

[231] Şahkulu, Teke'nin Kızılkaya (Yalınlu) köyünden Hasan Halifenin oğludur (Sümer, 1976, s. 32).

[232] Bursa kadısı 1511 yılının Nisan ayında, Şahkulu'nun Bursa'ya saldırma ihtimali üzerine yeniçerilerden yardım istemişti. Bu yardım talebi, Şahkulu hareketinin başarısını göstermektedir. Şahkulu bu tarihe kadar, yenilmeden beş Osmanlı ordusunu mağlup etmişti. Bunlardan biri, Anadolu'nun en üst idari rütbesi olan beylerbeyi (Karagöz paşa) kontrolündedir. Diğeri ise şehzade Korkut'un vekilinin kontrolündedir. Ayrıca Şahkulu Bursa'ya yürüdüğünde, onu durduracak hazırlıkta başka bir Osmanlı ordusu yoktu (Yıldırım, 2008, s. 391).

[233] Şahkulu İsyanı hakkındaki değerlendirmelere bakıldığında bu isyanın amacı konusunda, iki farklı görüş ortaya çıkmaktadır. Tekindağ (1967, s. 34-39), Şahkulu'nun Anadolu'da Şah İsmail adına bir devlet kurma niyetinde olduğunu belirtmiştir. Ona göre Şahkulu, en başından beri Şah ile irtibat hâlindedir. Sümer ise (1976, s. 23) Şahkulu'nun bazı faaliyetlerinden hareketle onun, Osmanlı Devleti'nin zayıflığından faydalanarak kendi devletini kurma gayretinde olduğunu iddia etmiştir. Kaynakların mutabık kaldığı konu, bu isyanın Gaib İmam'ın zuhur ve hurucuna bir hazırlık olarak görüldüğüdür. Bu amaçla, Anadolu'daki heyecanlı gruplar harekete geçmiştir. Ahmed'in oğlu Murad, İsfahan'da Şah İsmail'e sığınarak burada kendi eceli ile ölmüştür (Türkmen İ. B., 1945, s. 113). Ancak bu konu tartışmalıdır.

[234] "1511 yılının yazında Şahkulu baba ayaklanmasından kurtulan Tekelü Kızılbaşlarından ibaret 15 bin kişilik süvari kuvveti Azerbaycan'a iltica ederken Erzincan civarında Tebriz'den Osmanlı topraklarına giden 500 kişilik bir kervanı vurarak hepsini katletmiş, mallarını da yağmalamışlardı. Bu vaka sırasında hacca gitmek niyetiyle yolculuk yapan "enbiyânâme" müellifi ve büyük ulemâdan Şeyh İbrahim Şebisterî ve oğlu da öldürülmüştü." (Musalı, 2019, s. 726).

Osmanlı kaynaklarında, Şah İsmail'in bahsi geçen gruba şiddetli muamelesinden söz edilmektedir. Buna göre, iki isyancı lider, Şah'ın emriyle kaynar kazana atılarak yakılmıştır. Şahkulu isyancıları, Şah İsmail'in huzuruna gittiklerinde bekledikleri şekilde karşılanmamıştı. Şah, onları Müslümanların mallarını yağmalamaları ve Anadolu'da huzur içinde yaşarken Osmanlı Devleti'ne başkaldırmaları sebebiyle kınadı. Şah İsmail onlara, "benimle Bayezid arasındaki ilişki baba ve oğul ilişkisi gibi iken siz nasıl olur da bu ilişkiyi zedelemeye çalışırsınız" demişti. İsyancılar, gazâ etmek niyetinde olduklarını, hasta padişah ve bürokratlarının onlara zulmettiğini belirterek Şah'ın ayağına kapanmaya geldiklerini söylediler. Şah bu kişilere itibar etmeden, onların gazâ ile alakalarının olmadığını söylemişti. Şah İsmail'e göre onlar, Müslümanın malına niyet ederek hırsız ve eşkıya adetleri edinmişlerdi (Hoca Saadettin, 1999, s. 64-68).[235]

Şah İsmail'in Şahkulu İsyanı'ndan dönen takipçilerini cezalandırması, devrim döneminin bitişi ve konsolidasyon döneminin başlangıcı şeklinde nitelenmiştir. Şah İsmail'in 1508-9 yıllarında yaptığı bir dizi görevlendirme, İranlıların bürokraside Kızılbaşlara üstün gelmesine sebep olmuştu. Nitekim bu dönem, Kızılbaşların güçlerinin azalmaya başladığı dönem olarak nitelenmektedir. Bu ortamda Kızılbaşlar, bürokrasideki varlıklarını devam ettirmişti. Kızılbaşlar Anadolu ve yeni ele geçirilen Özbek topraklarında, halifeler aracılığıyla Safevî propagandasını yaymaya devam etmişti (Arjomand, 2016, s. 317-318).[236]

Güya Safevîlerin Osmanlı Devleti'ne karşı dini-siyasi faaliyetlerini dostane bir görünüm sergileyerek devam ettirdiği Yavuz Sultan Selim dönemi (1512-1520) öncesinde ilişkilerin gerilmesinde ilk kıvılcıma Şehzade Yavuz sebep olmuştu. Onun, Safevîler hakkında sebepsiz bir kuruntuya sahip olduğundan söz edilmektedir. Ancak 1512 yılına kadar geçen sürede, Nur Ali Halife'nin

[235] Şahkulu Tekelü isyanından sonra Tebriz'e sığınan Safevî müridlerine, Şah ve Tebrizliler tepki göstermişti. Halk onlara karşı, İran yolunda yaptıkları yağma faaliyetleri sebebiyle saldırgan bir tutum sergilemişti. Burada açık bir şekilde Safevî Devleti ve İran ahalisi, topraklarında nizamın sağlanması yolunda hareket etmişti. Şah bu gruptan yarar kişileri seçerek gerisini cezalandırırken devlet ve toplum çıkarını gözetmiştir (Anonim, Alem-ârâ-yı Şah İsmail, 1349, s. 80).

[236] 1512 yılında Emir Necm'in Özbekler tarafından öldürülmesinden sonra, Şah İsmail'in Herat tarafına gidişi sırasında Savucbulak'ın Sarıkamış isimli yerinde, vekillik mansıbı ve Emirü'l-ümerâlık Mir Abdülbaki Nimetullahî'ye verilmişti (Şirazî A. B., 1369, s. 33).

Anadolu'daki faaliyetlerinin saldırgan bir hâl aldığı ve Osmanlı Devleti'nin bu oluşuma karşı askeri tedbirler uyguladığı görülmüştür. Bu sebeple Anadolu'da yağma faaliyetlerini kapsayan olayları, iki taraf arasındaki çatışmaların ilk kıvılcımı olarak görmek yerinde olacaktır (Sarwar, 1939, s. 90). Safevîlerin Anadolu'daki faaliyetleri, Yavuz'u haklı çıkartacak bir şekilde dini sahadan çıkmış, Safevî Halifetü'l-hulefâsı önderliğinde askerî ve siyasi bir şekil almıştı.

Çaldıran Savaşı öncesinde, Safevî halifelerinin ve Anadolu'daki takipçilerin faaliyetleri dikkate değer bir şekilde artmıştı. Nur Ali Halife'nin Osmanlı topraklarında propaganda, yağma faaliyetleri yürütmesi ve Şehzade Murad'ın onu bu faaliyetlerde desteklemesi, Osmanlı rütbeli ve askerlerinin öldürülmesine yol açmıştı. Bu durum Yavuz'un, Şah İsmail'e kin beslemesine sebep oldu (Türkmen, 1350, s. 113-114).[237]

Yavuz Sultan Selim'in ilk zamanlarda, Şah İsmail'i atalarının yoluna, yani zühd ve takvaya döndürme gayreti dikkat çekmektedir. Yavuz Sultan Selim, Şah İsmail'in mektubuna cevabında, onun bir sofu-zâde olduğunu vurgulamıştı. Bu sebeple Şah İsmail'den, saltanata niyet etmemesini istemişti. Yavuz'a göre Şah İsmail'e layık olan şeyler, ona gönderilen hırka, aba, şal, misvak ve asaydı (Âlî, 1997, s. 1091-1093).

Çaldıran Savaşı sonrasında, Şah İsmail'in savaş esirlerinin teslimi ve anlaşma konusunda isteksizliği, Yavuz Sultan Selim'i öfkelendirmişti. Yavuz Sultan Selim, Safevî ordusunu ve Şah'ı, harp kafirlerinden kötü ve aşağı sayarak barış şartlarını sundu. Bu şartlara göre Şah İsmail, Şiî mezhepten vazgeçerek Sünnî olmalı, mal ve emlakı zapt edilmedir. Müslümanlara karşı savaşanların, aile ve çocukları tevkif edilmelidir. Haksız yere kan dökenler, teslim edilmelidir. Müslümanlara, ilk üç halifeye, ashab-ı kirama ve tâbiîne beddua ve hakaret

[237] Nur Ali Halife'nin, Osmanlı şehzadelerinin çatışmalarını dikkatli bir şekilde takip ettiğinden söz edilmiştir. Şehzadelerinin taht mücadelelisinin kızıştığı bir dönemde Nur Ali Halife, Kızılbaş askerleriyle Osmanlı sınırları içinde yağma faaliyetinde bulunmuştur. O, Şebinkarahisar ve Niksar hattından Amasya'ya doğru olan bölgede huzursuzluk yaratmıştır (Hoca Saadettin, 1999, s. 83-85).

edenler teslim edilmelidir. Şah İsmail'in desteklediği bid'at ve şeriat hilafında faaliyetler, bertaraf edilmeli ve yasaklanmalıdır (Paşazâde, 1379, s. 122).

Diğer taraftan Safevî Devleti'ne düşmanlık ve Kızılbaşların katledilmesi gerektiği hakkında fetvalar, Sünnî İslâm fıkhı çerçevesinde değerlendirilmişti. Buna göre, Safevîlerin kontrol ettiği Horasan, Irakeyn, Azerbaycan ve diğer memleketlerin dârü'l-harb olduğu düşüncesine muhalefet olmuştu. Bu düşünceyi öne sürenler, ahmaklık ve cahillikle suçlanmıştı. Safevî otoritesi altındaki halkın mallarına el koymanın ve yağmalamanın haram olduğu belirtilmiştir. Onlara, diğer darül-islâm cemaati gibi davranılmalıdır. Ancak, tuğyan tayfası Kızılbaşların katledilmesi konusunda şer'î bir engel yoktur (Huncî, 1362, s. 456-458).

Şah İsmail'in Çaldıran Savaşı'ndaki mağlubiyeti, askeri genişleme politikasının sonunu işaret etmekteydi. Dini bürokraside sınırların belirlenmeye başladığı dönem, bu sırada başlamıştı. Çaldıran Savaşı'ndan Şah İsmail'in ölüm tarihine kadar geçen sürede sadr olarak görev alan Mir Cemaleddin Şirengî'nin döneminde, sadr makamı ve Safevî askeri teşkilatı ayrıştı. Sadr bu dönemden sonra, sadece dini konular ve yargıya yoğunlaştı (Arjomand, 2016, s. 209).

Safevî Devleti'nde Kızılbaşların tesirin azalması tartışmalarında, 1508 yılında Kızılbaş emirlerinden Hüseyin Bey Lala'nın vekillik görevinden azli ve Çaldıran Savaşı arasındaki dönem önemlidir. Bu dönemde Hüseyin Bey Lala'nın yerine, Emir Necmeddin Mesud Gilânî görevlendirilmişti. Bu görevlendirmeyle Şah İsmail, İranlı bürokratlara daha fazla itibar göstermeye başladı. Bu durum aynı zamanda Şah'ın, Kızılbaş sûfî geleneğine mesafeli durması ve ılımlı bir inanca geçişinde mühim bir adım olarak nitelenmektedir (Aubin J. , 1984, s. 13-15; Veliyeva, 2007, s. 172-173).

Buna mukabil Dulkadirli Abdal Bey'in 1509-1510 yıllarında valilikten azli ve ardından Merv Valisi olarak görevlendirilmesi, Hüseyin Bey örneği ile değerlendirildiğinde muktedir Kızılbaş reislerinin merkezden uzak eyaletlere gönderildiğini göstermektedir (Sümer, 1976, s. 48-49). Ancak bu uzak görevlendirmelerin, adı geçen kişilerin Safevî Devleti'ne adanmışlığı sebebiyle veya Kızılbaşların merkezdeki tesirini azaltmak amacıyla yapıldığı düşünülebilir.

Bu konuda kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bu dönemde, Safevîlerin irşad faaliyetleri devam etmektedir. Safevîler merkeze uzak ve mühim bölgelerin dini faaliyetlerinin yürütülmesinde din sınıfı teşkilatlanmasının mevcut olmaması ve sûfîlere olan güven sebebiyle, adı geçen kişilerden faydalanmış olabilir.

Kızılbaşların gözünde, Şah İsmail'in yenilmez bir savaşçı olduğu fikri o kadar kuvvetli yer etmişti ki onun Çaldıran Savaşı'nda Osmanlı Devleti'ne yenilmesi derin hayal kırıklığına sebep olmuştu (Gündüz, 2015, s. 80).[238] Bu gelişme Kızılbaşların, sınırsız bir itaat ve müridlik ekseninden siyasi bir zemine kaymasına sebep oldu. Şah İsmail bu dönemde, siyasi ve itikadî anlamda durgun bir hâle gelmişti. Bu sebeple ilmi ve hukuki anlamda donanımlı, şer'î kaidelere hâkim Şiî ulemâ lehine bir hareket alanı açıldı.

Şah İsmail'in yönetiminin Çaldıran Savaşı öncesi ve sonrası olarak ikiye ayrılma sebebi, Şah'ın bu savaş sonrasında dini, siyasi, askeri ve sosyal politikasında görülen radikal değişikliktir.[239] İlk dönemde, düşmanlarından atalarının intikamını alarak müstakil bir İran meydana getiren Şah, ikinci dönemde Safevî Devleti'nin sınırlarını genişletme politikasını terk etmiştir. Şah İsmail, Kızılbaşların savaştaki temel motivasyonu olmasına rağmen, savaş meydanlarından çekilmiştir. Şah İsmail bu dönemde, ele geçirilen bölgelerdeki kanlı eylemlerini terk etmiştir. Bu sebeple Şah İsmail'in ikinci dönemi, yönetimsel anlamında kurumsallaşmayı, dini anlamda ılımlı bir hâli ve baskı ve zorlamanın yerine iknayı ön plana alan Şah Tahmasb döneminin bir ön hazırlığı şeklindedir (Danişpejûh, 1972, s. 916).[240]

Şah İsmail'in ölümünden sonra Kızılbaşlar, kontrol edilmesi zor bir hâl almıştı. Kızılbaşların düşüncesinde, devletin kuruluş sürecinde itibar gösterilen Safevî hanedanı ve onun kan bağı ile yönetim hakkı olan her bireyine itaat konusu, tekrar canlanmıştı. Bu durum itikadî bakış açısı bir kenara bırakıldığında,

[238] Safevî Devleti'nde kullanılan bayraklar, İslâmî değerler, Astroloji ve tarih bilinci doğrultusunda şekillenmiştir. Yeşil, beyaz, kırmızı, menekşe veya Çaldıran Savaşı ertesinde kullanılan, intikamı sembolize eden ve üzerinde el-kısas yazan siyah bayraklar, orduda ve devlet alametlerinde farklı şekillerde kullanılmıştır. Bu bayraklarda Ay, Zülfikar ve Aslan ile şekil verilen Hz. Ali motifi, bayrakların üzerinde onu hatırlatan ibareler, Safevî Şiîliğinin açık işareti olarak görülmüştür. (Necefli & Dedeyev, 2018, s. 31-40; Aydoğmuşoğlu, 2013, s. 51-59).

[239] Aynı şekilde Ağaçeri (1389, s. 65), Çaldıran Savaşı öncesi ve sonrası olarak Şah İsmail dönemini ikiye ayırmıştır.

[240] Bu konuda faydalı bir okuma için bkz. Momen, 1987, s. 107-108.

Türkmen geleneğinde var olan hâkimiyet anlayışına uygundu. Bu süreçte Kızılbaşların lider tercihi, tek bir aday üzerinden şekillenmedi. Kızılbaşların tercihi, hanedan üyelerinin eyaletlerdeki eğitim döneminde kurdukları aşiret bağlantısı, Kızılbaşlarla uyumlulukları ve en önemlisi yönetebilme kabiliyetleri üzerinden şekillenmekteydi. Şah İsmail'in üç oğlu arasında gerçekleşen hizipleşme ve ardından iç karışıklık dönemi, yeni liderin nazarında Kızılbaşları ve devlet yönetimine katılımlarını bir tehdit hâline getirmişti. Ancak Kızılbaşların, Çaldıran Savaşı'ndan sonra tamamen dünyevi çıkarlara yöneldikleri veya Şah'ın dini otoritesine itibar etmediklerine dair değerlendirmeler isabetli değildir. Bu aşamada ortaya çıkan yeni durum ile Kızılbaşlar, hâkimiyet alanlarına dahil olan İranlı bürokratlar, gulâm askerler ve dini sınıfı, açık bir şekilde görmüştü. Oymaklar, daralan tesir alanlarında kontrolü elden bırakmamak için çetin bir mücadeleye başladılar (Babayan, 1993, s. 43-44-45).

2.1.1.1. Safevî Devleti ile Şiî Ulemâ Uzlaşmasının Temelleri

İmam Cafer es-Sadık kendisine sorulan, "Hz. Mehdi'nin zuhuru öncesinde senin Ehl-i Beyt'inden kıyam alameti görülürse Şiî cemaat olarak onlarla iş birliği yapalım mı?" sorusuna olumsuz cevap vermişti. O, Sahibü'z Zaman'ın yani Mehdi'nin kıyam bayrağından önce kıyam uğruna kalkan her bayrağı asi olarak tanımlamıştı (Nuri, 1988, s. 11 rv. 12364). Bu rivayet ve benzerleri, Şiî cemaati bekleyiş nazariyesine, Gaib İmam'ın zuhurunu beklemeye yönlendirmekteydi. Ancak burada akla gelen ilk soru, Şiî fakihlerin neden Mehdi el-Muntazar'ın zuhuru öncesinde bir siyasi yapılanmaya Şiî-İmâmî din sınıfı teşkilatlanmasının imkânlarını ve fıkhî icazetini verdiğidir. Ayrıca, Safevî Devleti açısından merak uyandıran konu ise Şiî ulemânın daha önceki Şiî veya Şiîliğe mütemayil yapılarla ilişkilerinde mutedil bir cemaat-devlet ilişkisi gözetmesine rağmen neden bu devletle yoğun bir şekilde çalıştığıdır.[241]

[241] Yedinci İmam Muhammed el-Bâkır, kendisinden eğitici öğütler istendiğinde muhatabına, dindar bir yaşam sürdürmesini, kargaşa dönemi ve isyan neticesinde isyancıların gücü ele geçirdiğinde evinde kalmasını; bu isyancılarla isyanlarının temelsiz, amaçsız ve nihayetsiz olduğu için ilişki kurmamasını tavsiye etmişti. İmam Bâkır'a göre, Emevî yönetimi uzun zaman devam edecektir ve iktidarı onların elinden almaya kimsenin gücü yetmeyecektir. Fakat imamların

Fakihler tarafından Şiî olmasına rağmen doktrinel temelde gasıp olan Safevî Devleti ile iş birliğinin belirli gerekçeleri sunulmaktaydı. Safevî Devleti ile yapılan iş birliğinin, Şiî mezhebinin tervici, Şiî eğitim havzalarının genişlemesi, mezhebin ahkâmının uygulanabilmesi ve Şiî fıkhî kaidelerinin bir devlet zemininde kullanılabilmesi için kabul edildiği anlaşılıyor. Ayrıca din adamlarının sarayla irtibatı, sarayın cemaate baskısını önleme ve cemaat ile yönetim arasında bir diyalog kanalı oluşturma anlamında önemli bir kazanım olarak görülmekteydi. Şiî ulemâ, zaman içinde oluşmuş kanaatlerin ve Şiî tecrübesinin bu durumu şüpheyle karşılamasına hatta reddetmesine rağmen, Safevî Devleti'nin davetiyle din ve devlet iş birliğini, dönemin siyaseti ve Sünnî devletlerin baskın hâkimiyeti sebebiyle kabul etmişti (Tabâtabâî H. M., 1362, s. 50-68; Ağaçeri S. H., 1389, s. 23-54-89-93).

Teorik açıdan Safevî hükümdarlarının Şiî İslâm'ın dini yöneticiliğini kontrol etmesi, onların imamlarda bulunan günahlardan korunmuş olma yani masumiyet ve ilahi bir lütuf olarak zamanın âlimi olma gibi vasıflarından yoksun olmaları sebebiyle mümkün değildi. Şiî ulemânın ve şahların Safevî hanedanın seyyidliğine dikkat çekmesi, Safevî Devleti'ni Şiî cemaatin lider ve koruyucusu olarak tanımlamak için yetersizdi. Buna rağmen Safevî Devleti'nin Şiîliğe müsbet bakışı, bu devleti Şiîler açısından iş birliği yapılabilir bir devlet hâline getirmekteydi. Bu dönemde Şiî cemaatin siyasi tecrübeden yoksun olması, onları yöntemsel anlamda yeni yollar denemeye yöneltmişti. Bu şekilde Şiî ulemâ tarafından teorideki çıkmaz, pratikte Safevî şahlarının adil olarak tanımlanmasıyla çözülmüştü.[242] Ancak Safevî Devleti ile Şiî ulemânın iş birliği, istisnai bir durum olarak açıklanamayacak kadar uzun bir zamanı ve kapsamlı bir sahayı ifade etmekteydi. Bu sebeple Şiî ulemâ, sorunu şahların kararlarına uyarak fetvalarını

---

yönetim sırası geldiğinde, Allah liderliği Ehl-i Beyt'ten olan dilediği birine verecektir. Bu yönetimi kabul edenler, Ehl-i Beyt ve evladının gözünde saygın bir yere sahip olacak ve bu yönetime inanarak ölenler öteki dünyada mükafatlarını alacaklardır (Gölpınarlı A. , 1987, s. 539). Hurucun Şiî-İmâmî nazariyede nasıl gerçekleşeceğini, Gaib İmam'ın açıklamasından anlamaktayız. Gaybette olan imamın son mektubunun on beşinci maddesinde, önceki imamların halifelere biat etmesi sebebiyle ayaklanmadıklarından söz edilmiştir. Huruc, Gaib İmam'ın biat etmediği bir hükümdara karşı olacaktır (Arjomand, 2016, s. 85).

[242] Dinin temel esaslarından olan adalet tartışmasız bir şeklide ilmin temel kaynağı olan masum imamlara ait bir çerçevede tanımlanmıştır. Adalet konusunda bkz. Öz & İlhan, s. 201-203).

takip edebileceği ve diğer ulemâdan ayrı bir şekilde konumlandırılan bir naibin, yani bir müctehid makamının oluşturulmasıyla çözdü. Bu karar, Şiî fakihlerin ikiye bölünmesine sebep oldu. Buna göre, fakihlerden bir kısmı saraya daha fazla yaklaşarak şahların emrine girerken diğer kısmı ise saray imkânlarından uzaklaşarak bir köşeye çekildi. Bu şekilde, yapı itibariyle bir araya gelmesi mümkün gözükmeyen iki kutup olan saray ve ulemânın iş birliği kolaylaştı (Lambton, 1385, s. 440-442).

Çaldıran Savaşı sonrasında, İran ve Azerbaycan ahalisinin Şiîleştirilmesi sorunu Şah İsmail'in son dönemini meşgul etmekteydi. Bu durum, devletin kuruluşundan itibaren Şah'ı Şiî inancın İran topraklarında yayılması konusunda baskı ve zorlama seçeneğine sürüklemişti. Bununla birlikte, İran'ın her köşesine ulaşma kabiliyeti olan ve Şiî inancı tam anlamıyla halka nüfuz ettirebilecek bir fakih kadrosu da bulunmuyordu. Baskıyla ahaliyi mezhep değiştirmeye zorlayan, ikna kabiliyetinden yoksun bir devlet olarak Safevîler, bu tarzda muamelenin kısa ve orta vadede devlet için enerji tüketmekten öteye gitmediğini anlamıştı. Öte yandan bir başka sorun daha bulunuyordu. Safevî tahakkümü, hayati ve siyasi çıkarları sebebiyle devletin safına geçen ve daha önce Sünnî devlet kadrolarında dini vazifeler alan kişi ve ailelerin, aklî ilimlerdeki kabiliyetlerine rağmen Şiî İslâm'ın ahkam ve kavaidi konusunda zayıf olduklarının farkına varılmıştı. Bu yüzden onların, Safevî dini politikası için anlam ifade etmediği anlaşıldı.[243]

Bu doğrultuda Şah İsmail, Çaldıran Savaşı sonrasında valilerine gönderdiği fermanda, Şiîliği baskı ve zorlamayla kabul ettirme ve dini baskı uygulamalarının terkedilmesini emretmişti. Ahaliye baskı uygulamama, kimseyi zorla inancından vazgeçirmeme, şer'î mahkemelerde ve vergi konusunda tüm halka eşit olma hususları bu fermanda göze çarpan maddelerdi (Arjomand, 2018, s. 307; Parsadust, 1375, s. 497).

[243] Musalı (2018, s. 11), Safevî Devleti'nin Şiîliğe geçişinde önemli bir amil olarak İran'daki yerleşik unsurun yüzyıllardan beri şeriat temelli Sünnî inançta olmalarından söz etmiştir. Musalı bu durumu, Safevîlerin halkla uyuşmayan "Safeviyye sûfî tarikatı veya Anadolu Aleviliğini" terkinde etken olarak görmektedir. Benzer bir değerlendirme için bkz. Hourani, 2015, s. 220. Ayrıca Hourani'nin devamında, Arap âlimlerin İran kent toplumuyla hiçbir bağlantısının olmaması ve İranlı âlimlerin aksine egemen sınıflarla çıkar bağlantılarının olmaması bu grubu, Safevîler için değerli kılmıştır değerlendirmesi dikkate değerdir.

Anlaşılıyor ki Safevîler, Şiîliğin tervicinde baskıyla ve bir şehrin Şiî olmayan elitlerini yok etmekle bir sonuca varılamayacağını anlamıştı. Şah İsmail'in sınırsız zannedilen güç ve otoritesinin yaşamının son dönemlerine doğru Çaldıran gibi büyük bir savaşta devletin varlığıyla sınanması, Safevîler'i daha ılımlı bir düzleme yöneltti. Ayrıca baskı ve zorlamayla Şiîleştirmenin, Safevîlerin teşkilatlanma konusunda ihtiyaç duyacağı mutedil Şiî fakihler tarafından olumlu karşılanmadığı açıktı. Örneğin, Kerekî ve Şah İsmail'in yöntemsel farklılığı en açık şekilde Herat'ın ele geçirilmesi sırasında ortaya çıkmıştı. Herat'ta Şeyhülislam Seyfeddin Ahmed Taftâzânî'nin Şah İsmail'in emriyle öldürülmesi ve Kerekî'nin onu münazara yoluyla ikna edemediği için üzülmesi dikkate değerdir. Kerekî, Şiîlerin Maveraünnehir'e ulaşmasında muhtemel katkılarının görmezden gelinmesi sebebiyle Şah İsmail'i eleştirmişti. O, bu olayı Allah'ın takdiri olarak görmüş, ancak ölümüne kadar hayıflanmıştı (Hânsârî, 1392, s. II 73-74).

Öte yandan Şiî ulemânın Kızılbaşlarla ilk karşılaşması, iki taraf açısından da sorun teşkil etmişti. Daha çok irfân ile beslenen, sûfî geleneklere sıkı sıkıya bağlı, Şah için savaşmayı kendileri için asli görev addeden Türkmen Kızılbaşların Şiî kaideleri öğrenmeye eğilimleri zayıftı. Bu sebeple ulemânın ilerleyen dönemde, bu grupların yaşantısı ve inançlarına göre bir Şiî zemin oluşturması gerekmişti. Şiî ulemâ, şer'î söylemin dışına çıkarak Hz. Ali sevgisi, İmamların hayatı ve şahadet mefhumu üzerinden, Kızılbaşları Şiî-İmâmî etkinliğe dahil etti (Cemali, 1998, s. 211-213).

Kaynaklarda Safevî Devleti'nin Şiîliği kabulü, Kızılbaş sûfî geleneğine alternatif bulma ihtiyacı, Sünnî devletlerin aksi yönünde itikadî inşa ve teşkilatlanma gerekliliği gibi sebeplerle açıklanmıştır.[244] Ancak bahsi geçen sebeplerden en akılcı olanı teşkilatlanma gerekliliğidir (Hourani, 2015, s. 220). Diğer taraftan bu sebepler, Şiîliğin ilanının değil, Şiî-İmâmî mezhebin İran'da yerleşmesinin

[244] Duruma Osmanlı Devleti açısından bakıldığında Walsh (1962, s. 205-28), Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında kadroların yer değiştirmesi konusunda otonom ve kibirli özellikler gösteren aşiret aristokrasisinin, Sultan'ın kendi oluşturduğu yeni organizasyonla nasıl yer değiştirdiğinden bahsetmektedir. Ayrıca O, Orhan Gazi'nin yeni oluşum neticesinde ortaya çıkan medrese-tekke rekabetinde medreseyi seçmesinde etkili olan faktörü, bu zümrenin İslâmî yapısı ve mirasıyla medeni bir düzeyde yaşamasına bağlamıştır. Ancak bu çıkarımlar tartışmaya açıktır.

sebepleridir. Zira Safevîler neden Şiî oldu sorusunun cevabı, Şah İsmail döneminin öncesinde aranmalıdır. Kızılbaş sûfî geleneğine alternatif ihtiyacı, teşkilatlanma gerekliliği, Şiîliğin mutedil bir hâl almasının istenmesi gibi sebepler, Şah İsmail döneminde sorun olmuş ve Şah Tahmasb döneminde çözülmüştür. Burada asıl önemli nokta yani Şah Tahmasb dönemi, dikkatlerden kaçmaktadır. Şah Tahmasb döneminde, Şiîliğin olgunlaşması ve şer'î bir hâle gelmesi için ilk adımlar atılmıştır. Yani Kızılbaş sûfîliğine alternatif arama, teşkilatlanma gerekliliğinin fark edilmesi ve Şiîliği şer'î bir hâle getirme gayreti bu dönemde başlamıştır. Yukarıda zikredildiği gibi Şah İsmail döneminin sonunda, bu sorunlar fark edilmişti. Şah İsmail, Şiîliği resmi mezhep olarak ilân etme kararı aldığında Kızılbaş desteği ve Safeviyye Tarikatı'nın itikadî yapısı, onun genişleme dönemindeki avantajı durumundaydı. Şah İsmail tarikattaki karizması ve askerî gücüyle, sınırları belirsiz bir Şiîliğin İran'da yayılmasında mühim desteği, Kızılbaş ordusundan aldı.[245] Bu sebeple, büyüyen devletin dini anlamda kurumsallaşması ihtiyacı, Şah İsmail'in Çaldıran mağlubiyeti sonrasında daha ciddi bir şekilde gündeme gelmişti. Çünkü Şah İsmail'in, Çaldıran Savaşı'na kadar ulemâya açık bir davette bulunduğu veya halkı ikna yoluyla Şiîleştirdiğine dair bir bilgi yoktur.[246]

Buna mukabil Safevîler neden ve ne zaman Şiîliği kabul etti gibi soruların yerine, Şiî Arap ulemâ neden Şah Tahmasb döneminde davet edildi ve Safevî Devleti'ni tercih etti soruları, Şah Tahmasb ve İsmail dönemlerinde Şiîliğin anlaşılması konusunda daha yerindedir. Ayrıca, konunun aydınlatılması için Arap ulemânın yaşadığı bölge ve İran'daki nüfusu konusunda bilgi sahibi olmak gerekmektedir.

[245] Burada "sınırları belirsiz Şiîliği" tanımlamak önemlidir. Örneğin şahların dini açıdan Sünnî liderler tarzında övülmesi ve onların neredeyse Şiî imamlarla eşit görülmelerine kadar varan bölümler, açık bir şeklide görülmektedir. Genel olarak es-Sultanü'l Adil-Zillullah-i fi'l-arz olarak tanımlanan Safevî şahlarına edilen dualarda, onların yönetim döneminin Mehdi el-Muntazar'ın zuhuru zamanına denk gelmesi ve ona naiplikleri vurgulanmıştır. Bu tarz methiyeler, Şah Tahmasb döneminde de görülmekle birlikte, zamanla şahların Şiîliğini öven bir şekle evrilmiştir. Bu konuda farklı örnekler için bkz. Türkmen, 1350, s. I 230-231.

[246] Bu yaklaşımı destekleyen bir tartışma için bkz. Ağaçeri S. H., 1389, s. 57-58-59.

2.1.1.2. Cebel-i Âmil Ulemâsı ve Şiîleştirme Politikası

Cebel-i Âmil ulemâsının İran'a göçünü aydınlatmak amacıyla üzerinde durulması gereken beş konu şu şekildedir: (1) İran'a giden ve gitmeyen âlimlerin kimler olduğu, (2) âlimlerin ne zaman İran'a gittikleri ve ne kadar süreyle İran'da kaldıkları, (3) İran'da ne gibi faaliyetlerde bulundukları, (4) âlimlerin İran topraklarına göç etme ya da kendi topraklarında kalma tercihinin sebepleri, (5) İran'da veya dışarıda kalmayı tercih eden âlimlerin Safevîler hakkındaki düşünceleri (Stewart D. J., 2016, s. 274).

Bu konuların üzerinde, İran'a ulemâ göçü konusunda iki farklı yaklaşımı karşılaştırmak ve bir sonuca ulaşmak amacıyla durulmuştur. Bunlardan ilki, Arap ulemâ göçünün Safevî Devleti'nin inşasında mühim bir yere sahip olduğudur. Bu düşünce, el-Muhâcir (1989, s. 23-24-193-240) tarafından öne sürülmüştür. İkinci yaklaşım ise ulemâ göçü hakkındaki anlatımın mübalağa içerdiği ve Cebel-i Âmil'den İran'a göçün Safevî dini faaliyetlerinde kapsamlı bir değişime sebep olmadığı yönündedir. Ayrıca, Osmanlı Devleti'nin uyguladığı dini baskının bir göç sebebi olarak verilmesinin gerçeği yansıtmadığı ve Cebel-i Âmil'de bahsedildiği gibi Safevî Devleti'ne karşı bir teveccüh bulunmadığı düşünülmektedir. Bu yaklaşım Newman (1993, s. 75-76-81-93) tarafından desteklenmektedir. Konunun aydınlatılması için bahsi geçen iki zıt yaklaşım ve Stewart'ın oluşturduğu temel üzerinden, özgün ve farklı kaynakları içeren bir inceleme gerekmektedir.

Şiî âlim Efendi (ö. 1718-19), Safevî şahlarının Şiîler üzerindeki haklarından bahsettiği bölümde, Safevî Devleti'nin zuhuru öncesinde Şiî cemaatin durumu hakkında bilgi vermektedir. Onun değerlendirmesi, Şiî cemaat ve ulemânın Safevîler'i tercihi konusunda dikkate değerdir. Efendi'ye göre Şiî cemaat, her zaman farklı şehirlerde dağınık ve gizli bir şekilde yaşamıştı. Bu süreçte takıyye örtüsü altında onlar, refah ve özgürlükten uzaktı. Şiîler dini faaliyetlerini yürütmekte sorun yaşamış ve geçmiş asırlarda bulundukları topraklardaki padişahların bazen Sünnî bazen de kâfir olması sebebiyle baskı görmüştü. Şiîlerin büyük çoğunluğu ve âlimler, kadimü'l eyyamdan beri genelde İran

vilayetlerinin dışında yaşamıştı. Onlar önce Cebel-i Âmil-i Şam, Bahreyn, Hille ve daha sonra Haydarâbâd gibi şehirlerde yaşadılar. Bu zamana kadar Şiî cemaat takıyye dönemindeydi. İran'da Şiîlerin çoğunlukta olduğu ve Sünnîlerin az görüldüğü şehirler, bir elin parmağı kadardı.[247] Bu şehirler, Kum, Ave, Sebzevâr ve Erdebil'di. Esterâbâd, Kâşân gibi şehirlerin Şiîleri, Safevî Devleti'nin zuhurundan önce Sünnî cemaat ile çatışma içindeydi. Hatta bazıları, inançlarında zayıflık göstermeye başlamıştı. Efendi'ye göre bu şehirlerlerdeki Şiîler, Sünnîlerin baskısı altında yaşıyorlardı. Ancak Safevîlerin ortaya çıkması, Şiî cemaatin geniş bir özgürlük alanı bulmasına sebep oldu (Caferiyan, 1379, s. 433-434).[248]

Burada Şah İsmail'in zuhuru öncesindeki dönemin, Şiîler tarafından takıyye dönemi olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Şiî din adamları, yeni kurulan Safevî Devleti'ni bir Şiî devleti olarak benimsemişti. Bu sebeple Şiî ulemânın bu devlette üstlendiği vazifeleri, Şiî cemaatin Şiî dostu bir devlete hizmeti şeklinde değerlendirmek yerinde olacaktır (Efendi, 1401, s. II 98).

Şiî düşünceye göre, tebaasını şeriata boyun eğdiren ve bu yolda ilerleyen yönetici, Allah'ın bir lütfudur. Şiî ulemânın, Safevî şahlarından söz ederken onların bu özelliğini özellikle vurguladıkları görülmektedir. Ulemâya göre Safevî Devleti'nin silsile-i âliyye mensubu şahları, emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkere uyan mübarek Şiî zatlardır. Bu sebeple, onların bayrağı altında Şiî cemaate hizmet etmek, Gaib İmam'ın zuhurunu çabuklaştıracaktır (Kâşânî M. M.-i., 1371, s. 160).[249]

Bu şekilde Şiî ulemânın Safevî Devleti'ne bakışında, iş birliği isteği açık bir şekilde görülmektedir. Bu konuda, Şiî fakih Muhakkık Kerekî'nin değerlendirmesi dikkate değerdir. Ona göre, Şiî ulemâ ile Safevî Devleti'nin birlikte çalışmasında,

---

[247] Safevî Devleti'nin ilk döneminde Horasan, Irak-ı Acem ve diğer bölgelerde küçük Şiî gruplarının yaşadığı bilinmektedir. Büyük şehirlerde bulunan rical ve âyanın arasında Şiîlerin kayda değer bir varlığı yoktur (Hourani, 2015, s. 240).

[248] Efendi'nin risalesi aynı eserde mevcuttur.

[249] Bu düşünce, Safevî tarihlerine de yansımıştı. Şah Tahmasb dönemi hakkında, din-i Muhammedî ve Şiî-İmâmî mezhebin ışığı hazretin hükümdarlığı zamanında öyle bir mertebeye ulaştı ki onun yönetimi, Sahibu'l Emr'in zuhur bayrağını kaldırması için elverişli ortam oluşturdu değerlendirmesi görülmektedir (Şirazî H. Z., 1996, s. 38).

Şiî eğitim kurumlarının göreceği fayda gözetilmişti. Bu yakınlaşma aynı zamanda, bir devlette Şiî ulemanın yüksek bir konuma sahip olması anlamına gelmekteydi. Kerekî, din-devlet uzlaşmasında Şiîlik adına fayda gözeten bir âlimin, güçlü bir hükümdarın patronajıyla yüksek bir makam elde edebileceğini düşünmekteydi. Hükümdar ise ulemânın desteğiyle yönetimini meşru bir hâle getirecekti. Bu şekilde, iki taraf için de fayda söz konusuydu. Aksi hâlde, ulemânın yöneticiyle irtibat kurmaması ve onu yönlendirme konusunda gayretsizliği, ulemâ ve eğitim sisteminin çöküşüne sebep olacaktı (Kerekî, 1413, s. 40-41).

Bu uzlaşmaya katkısıyla öncü ulemâ olarak tanımlanan Cebel-i Âmil Şiî fakihlerinin İran'a muhacereti ve bu konudaki tartışmaları incelemek konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Cebel-i Âmil, yani günümüzde Lübnan'ın güneyinde bulunan dağlık bölge, birçok Şiî-İmâmî fakihin doğum yerini belirtmek için ortak bir şekilde kullanılmıştır. Bu durum adı geçen bölgenin, Şiî kültür ve eğitiminin bir ekolünü temsil etmesinden kaynaklanmaktadır. Buraya yakın Kerek-i Nuh gibi bölgelerin, Cebel-i Âmil'den farklı bir coğrafi konumda tanımlanması gerekmektedir. Ancak söz edildiği gibi Cebel-i Âmil tanımı, bölgeye ait ortak bir Şiî tedrisat ve fıkıh geleneğini temsil etmektedir.[250]

Suriye'de on dördüncü yüzyılda Şiîler, diğer mezhep mensupları arasında azınlıktı. Onlar Şam'da görülmelerine rağmen, varlıklarını günümüze kadar devam ettirdikleri Lübnan'ın güney yarısında, Cebel-i Âmil ve Bikâ Vadisi'nde yaşamıştı. Cebel-i Âmil, güç merkezlerine uzaklığı, geniş kaynaklara sahip olmaması, buradaki ikametin siyasi bir tehlike oluşturmaması ve sakin yaşam tarzı sebebiyle tehlikeden uzak olmuştu (Hourani, 2015, s. 215-216).

---

[250] *"Doğrusunu söylemek gerekirse Kerekînûh, Sayda (Sidon) ve Sûr (Tyre), yakınlarında ve günümüzde de Kuzey Lübnan'da yer alan Baalbek yakınlarındaki Biga'ya doğru uzayan güney Lübnan'daki Şiî bölge olan Cebel-i Âmil'de yer almamaktadır. Bununla birlikte el-Hürr el-Âmilî ve İranlı tarihçiler, genellikle Âmilî kavramını Kerekînûhlu olanları kastetmek için kullanmaktadırlar ve Kerekî âlimler de kendilerini benzer bir kültürel bölgeden gelenler ve aynı arka planı paylaşanlar olarak görmektedirler."* (Stewart D. J., 2016, s. 279).

Cebel-i Âmil'de yaşayan Şiî cemaatin kökeni Yemen'e dayanmaktaydı. Onuncu yüzyıldan beri onların, dil ve kültür bakımından Arap özellikler taşıdığı bilinmektedir (Hür el-Âmilî, 1385, s. 1-10; Âlu Safa, 1981, s. 23-25).

Sahâbî Ebû Zer el-Gıfârî'nin (ö. 653), Suriye'nin farklı bölgelerinde yaşadığı, sonrasında sürgün edildiği ve Cebel-i Âmil'in Şiî cemaatinin en eski mukimlerinden biri olduğu iddia edilmektedir. Ancak bu iddia, yeterli kaynakla desteklenmemiştir. Nâsır Hüsrev, İbn Cübeyr gibi bölgeyi ziyaret eden seyyahlar, Cebel-i Âmil'in Şiî tarihi hakkında daha geç bir döneme işaret etmektedir. İbn Cübeyr, bölgede yaşayan Şiî-İmâmî cemaatin yanında Zeydî, İsmâili ve Nusayrîlerden de söz etmiştir (Hourani, 2015, s. 214).[251]

Memlükler idaresinde Suriye'deki Şiî cemaat, baskı ve zorlama sebebiyle mecbur bir şekilde dağlık alanlardaki kasabalara göç etmişti. Şiîler, sekizinci asrın ilk zamanlarında, Cebel-i Âmil, Cubâ[252] ve Meys gibi kasabaları kurdular. Kadim kasabalardan olan Kerek[253] gibi yerlerde ikamet edenler, bu bölgelerin mahfuz ve müstahkem yapısı sebebiyle güvenli bir sığınak edinmişti. Bu dönemde Şiîler, Memlük idaresinde kötü durumun düzelmesini beklemiş, telif faaliyetleriyle ilgilenmişti. Bu bölgeden hareket eden fakihler, Şiî tarihindeki en önemli hadiselerden biri olan Safevî Devleti'nin kuruluşuna katıldılar (Şeybi, 1359, s. 141).

Diğer taraftan Arap fakihlerin İran'ın Şiîleşmesindeki katkısının abartı olduğu ve bu din adamlarının, İran topraklarına toplu hâlde gitmedikleri iddia edilmektedir (Newman, 1993, s. 67-90-103).[254] Ayrıca Arap coğrafyasında yaşayan Şiîlerin

---

[251] Hürr el-Âmilî'nin (1385, s. 15-16) Cebel-i Âmil hakkında değerlendirmeleri, onun zikredilen bölgeden İran'a göç etmesi ve eserinde dile getirdiği memleket bağlılığı sebebiyle ihtiyatla incelenmelidir. O, Ebu Zer el-Gıfârî'nin bu bölgede yaşadığını ve Maide ve İbrahim surelerinde Cebel-i Âmil'in öneminden söz edildiğini belirtmiştir. Ayrıca Cebel-i Âmil ve çevresindeki Şiî bölgenin, Mehdi el-Muntazar'ın zuhuru sırasında üstleneceği önemli görevleri, İmam Cafer es-Sâdık'tan aktarılan hadislerle ispatlama gayretinde olmuştur. Yine bu konuda bkz. Hourani, 2015, s. 225-226.

[252] "Bununla birlikte Nebatiyye, Cuba' ve Meysü'l-Cebel gibi diğer ilim merkezleri daha küçük yollar üzerindeydi ve köylerden biraz daha büyük yerleşim yerleriydiler." (Hourani, 2015, s. 216).

[253] Bu bölge hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hânsârî, 1392, s. III 56-57.

[254] Ayrıca, Bahreyn ve Cebel-i Âmil'den İran'a göç eden fakihlerden bahsedilirken bu grubun içinde bulunan bazı fakihlerin, Farsça ve İran kültürü hakkında kısmî olarak dahi tanımlanabilecek bir bilgiye sahip olmadıkları belirtilmiştir (Browne, 1953, s. IV 360).

çoğunluğunun, İran'a gelmektense kendi topraklarında kalmayı tercih ettiklerinden söz edilmektedir. Bu konuda, İran'a göç ettiği hâlde geçmişinde herhangi bir sorun yaşamadığını söylediği iddia edilen Şeyh Hüseyin b. Abdüssamed'in hayatı örnek gösterilmektedir.

Buna mukabil Şiî fakih Şeyh Hüseyin b. Abdüssamed (1512-1576), İran'a muhaceretine sebep olarak vatanında inancı ve yaşam koşulları açısından yaşadığı zorlukları göstermişti.[255] Şeyh Abdüssamed, zorlu bir yolculuktan sonra İran'a ulaştı. O, hocası Şehîd-i Sânî'ye yazdığı mektupta vatanından göç etme sebeplerine değinmişti. Şeyh'in mektubu, İran'a göç eden ilk ulemâdan olması sebebiyle ehemmiyet arz etmektedir. Şeyh mektubunda, doğduğu topraklarda cemaatine zulmün reva görüldüğünü ve ilim ehlinin faaliyetlerinin engellendiğini söylemişti. Vatanında sakin bir hâlde duramayacağını yazan Şeyh Abdüssamed, topraklarında zahidler ve cahiller dışında kimsenin kalmadığını söylemişti. O, eziyetin olduğu topraklarda vakar ile durmanın mümkün olmadığını düşünüyordu (Münferd, 1377, s. 85-87).[256]

Yine bahsi geçen iddialara ek olarak Safevî Devleti'nin dini politikası ve itikadî özelliklerini, çoğu Şiî fakihin desteklemediği ileri sürülmektedir. Buna göre, Safevî Devleti ile Şiî ulemânın ilişkisinde Muhakkık Kerekî bir istisnadır. Bunun ötesindeki değerlendirmelerin, efsane olduğunu ima edilmiştir (Newman A. , 1993, s. 75-82). Ancak, Arap ulemânın İran'a göçü konusunda en kapsamlı iki kaynak olan Emelü'l-âmil ve Lüʾlüʾetü'l-Bahreyn, ilginç bir şekilde ulemâ göçünün yapıcı etkisi konusunda ikna olmuş araştırmacılar ve bunun tersini iddia edenlerin kullandığı temel kaynaklardır. Örneğin Newman (1993, s. 81-2) bu iki eserin, Cebel-i Âmil bölgesinin ötesinde daha kapsamlı biyografi sunduğundan söz etmiş ve eserlerin Cebel-i Âmil'e özel olarak kullanılmasının yanlış olduğunu

[255] Hüseyin b. Abdüssamed el rıhla isimli mektuplarında, Cebel-i Âmil'i terk etmesi konusunda ekonomik zorluklar, maruz kaldığı ayrımcılık ve dini baskının etkisinden söz etmektedir (Abisaab R. J., 2015, s. 141).

[256] Âmilî fakihlerin İran'a göç etmesi neticesinde, bu gurubun stabil politik durumunda önemli bir değişim olmuştu. Güya Osmanlı Devleti kontrolündeki topraklarda Şiî ulemâ, eğitim sisteminde yer almayan Caferî yasaları uygulama konusunda sorun yaşamaktaydı. Onlar, toplumda sosyal görevlerini yerine getirmekten geri kalan bir grup olarak tanımlanmıştır (Abisaab R. J., 2004, s. 3-4).

belirtmiştir. Yine de çalışmasında bu kaynaklardan faydalanmıştır. Cafer el-Muhacir ise (1989, s. 90-97) Newman'a muhalif bir şekilde, Arap fakihlerin Safevî dini teşkilatlanmasındaki öneminden söz etmiş ve kullandığı verilerin çoğunu adı geçen eserlerden almıştır.[257]

Öyle görülüyor ki Newman, genel olarak Şah İsmail dönemini dikkate almaktadır. Buna mukabil, Safevî Devleti'nin genişleme dönemindeki Şiî propagandada fıkhî boyutun, yani fakihlerin olmadığına değinmemiştir. Şah Tahmasb yönetiminde Arap fakihler, bu eksikliği gidererek teşkilatlanmada ön plana çıktılar. Onlar, şeyhülislamlık makamını kontrol ederek İran'da Şiîliğin kurumsallaşmasına sebep oldular. Yani Şiî fakihlerin Safevî Devleti'nin itikadî gelişimine katkısı, Şah İsmail dönemindeki mansıb paylaşımıyla sınırlandırılmamalıdır.[258] Onların Safevî fikri ve fıkhî gelişimine katkısı, Şah Tahmasb döneminden itibaren hissedilmeye başlamıştır. Şah İsmail döneminin sonu, Şiî-İmâmî fakihlerin İran'a yerleşmesi, topluma uyum sağlaması ve en önemlisi aşırı addedilen inanışlara sahip bir devlet ile uzlaşma ortamı sağlamasının başlangıcıdır.

Bu dönemde İran'da yaşayan Şiî ulemâ hakkında tartışma konularından bir diğeri, onların kökeni ve Safevî Devleti'nin kuruluşu sırasında ve öncesinde ikamet ettiği bölgelerle ilgilidir. İran'ın Şiîleşmesinde, İran kökenli âlimlerin faaliyetlerinin görmezden gelindiği kanaati vardır. Örneğin Sıfatgol'e göre, Safevî Devleti'nin ilk döneminde Arap ulemânın tesiri bulunmakla birlikte orta ve son dönemlere doğru İranlı ve Bahreynli âlimler ön plana çıkmıştır (Sıfatgol, 1381, s. 15-150-151).

Sadece Cebel-i Âmil üzerinden İran'a ulemâ göçünü yorumlamak belirli sıkıntılar yaratmaktadır. Zira Şiî fakihlerin mühim özelliklerinden biri, eğitim amacıyla seyahat etmeleridir. Onlar genellikle, ömürlerinin son dönemine kadar sabit bir

[257] Bu konuya ilk olarak Stewart (2016, s. 270-280) dikkat çekmiştir.

[258] Sıfatgol (1381, s. 144), Şah İsmail'in kudrete eriştiğinde en önemli dini makam olan sadâreti İranlı Mevlâna Şemseddin Gilânî'ye, daha sonra ise yine İranlı bir din adamına verdiğinden söz etmiştir. Sıfatgol bu bilgiden hareketle, Cebel-i Âmil fakihlerinin İran'ın Şiîleşmesindeki tesirini inkâr etmeden, İranlı din adamlarının katkısının küçümsendiğinden söz etmiştir. O, muhacir fakihlerin Şiîliğin İran'da yayılmasında tek güç olduğu tezine karşı çıkmaktadır. Sıfatgol'un bu görüşü, Newman ile benzerdir.

bölgede yaşamayı tercih etmemişlerdir. Şiî fakihlerin kutsal mekanları, eğitim havzalarını ziyaret etmeleri sebebiyle oluşan hareketlilik ve ilmî faaliyetlerini destekleyen coğrafya ve hükümdarların kontrolü altında yaşama isteği, bir Şiî âlimin doğduğu bölge üzerinden değerlendirilmesine engel olmaktadır.[259]

Safevî Devleti'nin etki alanını genişletmesi neticesinde, farklı bölgelerden İran'a ulemâ göç oranında artış görülmüştü. Bu göç verilerini Cebel-i Âmil göçleriyle karşılaştırmak, konuyu anlaşılır kılacaktır. On altıncı yüzyılda Şiî entelektüel faaliyetleri ve eğitim merkezlerin konumu ilk başta, Irak'ta bulunan Hille'den Lübnan'daki Cebel-i Âmil, Cizzîn, Meys, Cubâ, Aynâtâ gibi şehir ve kasabalara ve daha sonra, yine Irak'ta bulunan Necef'e kaymıştı. Bu hareketlenme daha sonra, İran'a doğru olmuştu. On yedinci yüzyıl sonunda Cebel-i Âmil'deki fakih sayısı yüz iken Bahreyn'de otuz üç, Esterâbâd'da[260] on beş, Güney Irak'ta on bir, Horasan'da on, Şiraz ve Necef'te sekizer kişiydi. İran'ın diğer şehirlerinde, Cebel-i Âmilli elliden fazla Şiî fakih bulunmaktaydı (Momen, 1987, s. 122-123).

Cebel-i Âmil'deki çok sayıda fakih İran'a gelmemiş ve hakkında bilgi sahibi olunan doksan üzerinde fakih ise İsfahan, Meşhed, Kazvin, Erdebil ve Kum gibi şehirlerde imamlık, şeyhülislamlık, sadâret ve vezâret gibi makamlarda görev almıştı. Cebel-i Âmil'den gelen fakihler, Şiîliğin halk arasında yayılmasında önemli bir unsur olarak görülen gayr-i resmi mezhepsel öncülük rolünü üstlenmişlerdi. Bu sebeple, zikredilen sayıyı arttırmak mümkündür (Münferd, 1377, s. 87).

Bir diğer kanaate göre, Cebel-i Âmil'den kırk beş Şiî fakih İran'da hiç bulunmamıştı. Yedi kişi, İran'ı ziyareti sonrasında tekrar kendi topraklarına dönmüştü. Otuz bir kişi, İran'ı ve muhtelif bölgeleri gezerek tekrar topraklarına dönmüştü. Altmış kişi, ziyaretleri sonrasında İran'da kaldılar. Görüldüğü gibi Arap ulemâ, sadece İran'ı tercih etmemiştir. Ancak bu dönemde, İran'a doğru bir hareketlenme olduğu görülmektedir. Bu durum, Şiîliğin yeni ilân edildiği ve

[259] Kerekî'nin, doğum yeri Lübnan'dan başlayarak Mısır'a ve daha sonra Irak'a uzanan ilim yolculuğu bu konuda uygun bir örnektir (Efendi, 1403, s. III 450). Yine Molla Sadrâ için bkz. Kalın, 2003, s. 21-34.

[260] Caferiyan (1384, s. 277), bu bölgede Şiî fakih sayısındaki artışı Kerekî'nin Esterâbâdlı öğrencilerine bağlamaktadır.

yöneticilerin Şiî ulemâyı hoşgörüyle karşıladığı bir bölge için doğaldır. Ayrıca bu bilgiler, direkt olarak Cebel-i Âmil'den İran'a göç eden veya İran'ı ziyaret eden ulamâyı kapsamaktadır. Bu sırada Necef, Bahreyn ve Hille gibi Şiî ilim havzalarında, Cebel-i Âmilli kaç fakihin bulunduğu konusunda kesin bir bilgi yoktur (el-Muhâcir, 1989, s. 94-95-96).

Safevîler döneminde büyük Şiî fakihlerin doğum yerlerine göre bölgesel dağılımı, ulemâ ağının tamamı hakkında kesin bir fikir vermese de önemlidir. Bu dönemde, Şiî ulemânın çoğunluğu İran'a yöneldiğinden Hille ve Halep gibi kadim ilim merkezlerine teveccüh azalmıştı. Ancak Kerbela ve Necef gibi Şiî ilim havzaları önemini korumaktaydı. 17. yüzyılda İran'da Bahreyn ve Cebel-i Âmilli fakihler, çoğunluğu oluşturmaktaydılar. Bu dönemde büyük fakihlerden sekizi Necef'tendir. 18. yüzyılda, fakihlerin çoğunluğu İsfahan'dan ve sadece bir tanesi Necef'tendir (Heern, 2017, s. 424-425).[261]

Safevîler döneminde Şiî ulemânın devlet ile ilişkisi, devlet işlerine tamamen kayıtsız kalma, tedbirli bir yakınlık ve tamamen destekleme şeklinde olmuştu. Safevî Devleti'nin kendi topraklarını ve Şiî cemaatin yoğun bir şekilde yaşadığı bölgeleri tekrar ve temelden Şiîleştirme gayreti, dönemin kimi öncü âlimleri tarafından, Safevî hanedanının meşruiyeti konusunda tarafsız kalınsa da desteklenmişti. Örneğin on altıncı yüzyıl sonlarına doğru, Safevî hanedanının desteği ve fakih Mukaddes Erdebilî'nin (ö.993/1585) etkisiyle, Necef'te azalan Şiî fakih sayısı tekrar artmıştı (Heern, 2017, s. 10).

Safevî Devleti ile iş birliğini reddeden Şiî din adamları, Cebel-i Âmil bölgesinden gelen din adamlarının açık devlet taraftarlığı ve faaliyetlerinden rahatsız olmuşlardı. Bu yüzden, Safevî Devleti'nin iş birliği davetini geri çevirdiler. Bu kişiler genellikle, yaşadıkları bölgelerde sabit kalarak ilmî faaliyetlerine devam

[261] Bu konuda kapsamlı bir değerlendirme, Arjomand (2016, s. 217) tarafından yapılmıştır. O, 1501-1737 yılları arasındaki doksan altı fakihin doğum yeri hakkında veri sunmuştur. Bu çalışma, İran'da yaşayan meşhur Şiî fakihlerin doğum bölgelerine göre coğrafi dağılımını ve İran'da bulundukları yılları ortaya koymuştur. Çalışmaya göre zikredilen zaman aralığında, yirmi bir fakih Cebel-i Âmil'den gelmiştir. Geriye kalan yetmiş beş fakih ise İran, Irak-ı Arab, Bahreyn ve diğer bölgelerden gelmiştir. 16. yüzyıl sonrasında İran'da, İran doğumlu ve Bahreynli Şiî ulemânın tesiri artmıştır.

ettiler. İran topraklarında yaşayanlar ise ya köşelerine çekilerek devleti destekleyen ve kadrolarında görev alan kişilerden uzak durmuş ya da İran'ın etrafında bulunan Şiî ilim havzalarına göç etmişti.[262]

Örneğin Şehîd-i Sânî[263] ve oğlu Hasan olmak üzere bu meşhur aileden gelen tüm fakihler, aile geleneğini sürdürerek Safevî Devleti ve diğer devletlerle yakın bir münasebet kurmadılar. Şehîd'in ailesi, Safevî Devleti'nin kendilerine gösterdiği yakınlık, teklif edilen makamlar, masraflarını karşılamaya yönelik meblağ ve İran'da görecekleri saygınlığı reddederek İran'a ziyaretlerini, Meşhed gibi kutsal mekanlarla sınırlı tutmuştu. Ancak İran'da Şiî teşkilatlanmanın şekillenmesinde görev alan fakihler, faaliyetlerinde bu aileden etkilendiler (Tünükâbünî, 1396, s. 99-100).[264]

Yine de şu bir hakikat ki İran, Safevî Devleti'nin kuruluşuyla Şiî cemaat için güvenli bir saha hâline gelmişti. Ancak Şiî ulemânın İran'a yerleşmesi için Safevî yönetimi ile uyum ve rahat bir şekilde şer'î faaliyetlerin yürütülebileceği bir ortama ihtiyaç vardı. Bu anlamda somut adımlar, yani Şiî ulemâ-devlet iş birliğinin temelleri, Şah Tahmasb tarafından atıldı.

---

[262] "Safevî yönetimiyle ilişki kurmayı yansıtan birçok ifadede, Âmilî âlimler görüşlerini İslâmî zühdün geleneksel kavramları çerçevesinde ortaya koyma eğilimindedirler. Âmilî âlimlerin yorumları, Safevî Şiîliğinin meşruluğu ya da meşruiyetsizliği ile çok az irtibatlıdır. Ancak yorumları, servet, güç ve bunlara sahip olanların yozlaşmaları şeklinde hem Sünnî hem de Şiî metinlerde mükerreren izah edilen umumî bir kaygıyı yansıtmaktadır." (Stewart D. J., 2016, s. 305).

[263] Şiî kaynaklara göre Şeyh Zeynüddîn b. Nureddin el-Âmilî (Şehîd-i Sânî), 1506 yılında Cebel-i Âmil'de, Cubâ'nın bir köyünde dünyaya gelmişti. Şehîd İran'a yerleşmemiş, ömrünün büyük kesimini seyahatle geçirmişti. Şehîd, Kerekî'den haberdar olmasına ve öğrencisi Şeyh Abdüssamed'in İran'a yerleşmesine rağmen, buraya yerleşmeyi tercih etmedi (Hür el-Âmilî, 1385, s. I 85-91, Efendi, 1401, s. II 365-386).

[264] Bu ailenin Şah Abbas dönemine (1587-1629) kadar olan uzantısı, İran'daki kutsal mekanları ziyaret dışında devletle irtibattan kaçınmıştır (Bahrânî, 1986, s. 28-35). Şehîd'i Sânî İran'a ayak basmasa da onun eserleri, İran ve Irak'taki usûl-i fıkıh ilim halkalarında dolaşmakta ve Kerekî'nin öğrencileri tarafından okunmaktaydı (Abisaab R. J., 2015, s. 132). Şehîd-i Sânî, eğitimini tamamlamak amacıyla "Bundan sonra daha uzak yerlerdeki ilim merkezlerine gitti. İlk olarak sadece fıkıh değil aynı zamanda tıp, astronomi ve Sühreverdi felsefesini tahsil ettiği Şam'a; ardından 16 Sünni âlim yanında farklı sürelerde dersler aldığı Kahire'ye gitti. Kahire'deki eğitimini hadis, dört Sünni ekolün fıkhı ve ilmin diğer alanlarını kapsamaktaydı." (Hourani, 2015, s. 219).

2.1.2. Şah Tahmasb Dönemi (1524-1576)

Şah Tahmasb, 22 Şubat 1514 yılında İsfahan Şahabâd'ta doğdu. On buçuk yaşında tahta oturan Şah Tahmasb'ın cülûsu 23 Mayıs 1524 yılındadır. Şah Tahmasb, Hz. Ali'ye saygısı sebebiyle kendisini, Bende-i Şâh-ı Vilâyet (Vilâyet Şahı Hz. Ali'nin kulu) şeklinde isimlendirmişti: "Kul olmak şereftir Necef şahına/ Ezelden seçti bu yolu Tahmasb/ Cülûsu mühründe böyle yazıldı/ Vilâyet şahının kulu Tahmasb." Şah Tahmasb kendisini vesâyet kaynağının, yani Hz. Ali ve evladının ihlaslı kölesi olarak görmekteydi. O; düşünce dünyasında, dini ve siyasi faaliyetlerinde, seyyidlik itibarını göz önünde bulundurmuş, kendisini Ehl-i Beyt'in dünyevî faaliyetlerde mütevazı temsilcisi bilmişti (Türkmen İ. B., 2009, s. 122; Safevî, 1362, s. 2).

Safevî kaynaklarında Şah Tahmasb'ın unvanları "ışıldayan padişâh, asuman üzengili, zafer hareketli, mukaddeslerin mukaddesi, sultanların öncüsü, Allah'ın yeryüzünde su ve balçıktan yarattığı hakanların muhafızı olan hükümdar, Mehdi-i Zaman'ın yardımcısı, Allah'ın galiplerinin en yakını, yani Allah'ın gölgesi ala hazret, ebu'l-muzaffer, Şah Tahmasb ibn Şah İsmail Haydarî, Cüneydî, Safevî, Musevî, Hüseynî, Alevî" şeklinde kaydedilmişti. Şah'ın iki aleme mutluluk, adalet ve ihsan yağdırdığı; Allah'ın ona ihsan etmekle mahlukata da ihsan ettiği düşünülüyordu. Güya ahir zaman ebced hesabıyla onun saltanat tarihine muvafık olduğu için bu zamanın saltanatı Şah Tahmasb'ın idi. Buna göre Şah Tahmasb, Mehdi el-Muntazar'ın zuhurundan önceki son saltanatın sahibiydi (Şirazî H. Z., 1996, s. 38).

Şah Tahmasb'ın Şiîliğinin kaynağı ve tasavvufî geçmişi, tüm İran ahalisine hitap edecek şekilde vurgulanmaktaydı.[265] Zira onun seyyid nesli Musevî, Hüseynî, Fatimî ve Alevî önderlerindendi. Bu sebeple onun, hakimiyeti atalarından miras aldığına inanılıyordu. O, saltanatını takviye eder bir şekilde anne tarafından da

[265] "Dolayısıyla, Safevi şeyhleri için kullanılan Mürşid-i Kâmil kavramının yerine Şah Tahmasb'a verilen "Nevvab-ı Kâmyab" unvanı geleneksel tarikat liderliğinin başka bir aşamaya geldiğini gösterir. On altıncı asra kadar süren ve Şiiler üzerinde egemen olan "Batıl" yönetimlerin yerine artık seyyidlik iddiasıyla ortaya çıkan ve soylarını İmam Musa Kazım'a dayandıran Safeviler, Kızılbaşlar üzerinde meşruiyetini kolayca sağlamıştır." (Dağlar, 2017, s. 50).

seyyid idi. Şah Tahmasb'ın, On İkinci İmam Ebü'l-Kâsım Muhammed ibnü'l-Hasan Sahibü'z Zaman'a, ata ve babasına bağlılıkta önde gittiğine inanılıyordu. O, Şiî cemaate göre vilâyet, hidâyet ve irşâd ailesindendi (Şirazî H. Z., 1996, s. 119).[266]

Gaybet döneminde, halkı doğru yol olarak görülen Şiî-İmâmi mezhebe yönlendirecek kişinin soyunun Hz. Ali'ye dayanması önemli görülmekteydi. Söz konusu silsile, yöneticinin meşruiyet kazanması için bir ön koşuldu. Bu durum Şah Tahmasb'ın yönetimi dikkate alınarak değerlendirildiğinde Şah'a karşı gelmek, "masum imamlara ve dolayısıyla Allah'ın hükümlerine karşı gelmek" demekti. Buna göre Şah Tahmasb'ın otoritesinin kabul edilmemesi, kişinin mürted görülmesine sebep olmaktaydı (Dağlar, 2017, s. 34-35).

Şah Tahmasb çocukluğundan itibaren, Şiî-İmâmi mezhep hakkında kapsamlı bir eğitim almıştı. Şah İsmail, oğlunun mütedeyyin bir Şiî olarak yetişmesi için Sadr Emir Gıyaseddin'i görevlendirdi. Emir Gıyaseddin, Tahmasb'a Şiîilik kaideleri konusunda eğitim verdi (Parsadust, 1381, s. 607-608).

Şah Tahmasb tahta çıkmadan önce, Kızılbaşlar arasındaki rekabet artmıştı. Onlar, bürokrasiyi kontrol etme ve müstakbel yöneticiyi belirleme konusunda geniş bir yetkiye sahipti. Kızılbaşların, güçlerini korumaları için destekledikleri adayın yönetimini garantilemeleri gerekiyordu. İran'da büyük bir yıkıma sebep olan 1524-1536 ve 1576-1590 tarihlerindeki ilk ve ikinci iç savaşın ortaya çıkmasında bu durum etkili olmuştu. Bu dönemde her bir Kızılbaş aşiret ittifakı, kendi adayını tahta çıkartmak amacıyla mücadele etmekteydi (Babayan, 1993, s. 76).[267]

---

[266] Allah şahittir ki Şah Tahmasb vaktinin çoğunu ecdadının, özellikle din ve milletin öncüsü, evliyalar sultanı Hz. Şeyh Musa ve pak insanların kutbu, hakkın, hakikatin ve dinin şeyhi Hz. Safiyüddin İshak'ın bütün muhteşem adet ve kerametini toplamaya sarf etmişti. Şah tüm gayretine rağmen, onların özelliklerinin küçük bir bölümünü dahi yazamamıştı. Şah Tahmasb'ın çokça kerametli, harikulade adetleri vardır ve herkese malumdur. Hazreti Şeyh Safiyüddin'in kerametleri, keyfiyeti ve sohbetleri hakkında yazılan eserlerde, muhalif ve muvafık olanlar bu durumu kabul etmiş, şüphe göstermemiştir (Şirazi, 1369, s. 119).

[267] Şah İsmail başlığında lüzum görülmesi sebebiyle siyasi olaylardan söz edilmişti. Ancak burada konumuzdan uzaklaşmamak için Kızılbaş iç savaşı konusunda ayrıntıya girilmeyecektir. Bu konuda ayrıntılı bir okuma için bkz. Kumî K. A., 1359, s. 160 ;Türkmen İ. B., 1945, s. 129-130.

Bununla birlikte Şah Tahmasb'ın tahta çıkmasında, Şah İsmail'in hanımı Taçlı Begüm'ün öncülük ettiği harem ve ümerâ etkili olmuştu. Onun yönetiminin ilk dönemi olan çeyrek asırda, tüm kararların harem etkisinde alındığı görülüyor.[268] Bu dönem sonrasında iç karışıklıklar sona ermiş ve Safevî Devleti'nin aşiret organizasyonu şeklindeki idari düzenini merkezi bir hâle getirme ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Bu duruma, Kızılbaşların idari anlamda merkezi zihniyetle uyuşmayan faaliyetleri sebep gösterildi. Ancak Kızılbaşlar, devlet için önemini korumaya devam etmekteydi. Bu sebeple onların ortadan kaldırılması yerine, yeni sisteme uyum sağlamaları hedeflendi. Bu şekilde, ilk olarak Kızılbaş sûfî geleneği dar bir alana hapsedildi ve onlardan askeri güç olarak istifade edilmeye devam edildi. Yani Şah Tahmasb döneminde atılan bu adımla Kızılbaşlar, devlet teşkilatlanmasındaki önemini korurken itikadî anlamda bir dönüşüm yaşadı. Onların aşamalı bir şekilde Şiî-İmâmî mezhebe geçişi planlanmıştı. Bu zeminde, Safevî Devleti'nin ilk döneminde düşman devletlere karşı kullanılan askeri yapı ve enerjinin, Şiî ulemâ eliyle dinî dönüşümü amaçlanmaktaydı (Kumî K. A., 1359, s. 155; Calmard, 1996, s. 146-154).[269]

Bu şekilde Şah Tahmasb, Kızılbaşların sadakat ve örgütlenmesini Şiî-İmâmî mezhebe yönlendirmek niyetindeydi. Bu plana göre, Şiî-İmâmî mezhebin İran'da yerleşmesiyle birlikte Kızılbaş sadakat ve örgütlenmesi, onlara özel bir alandan çıkartılarak tüm İran halkına teslim edilecekti. Yani Kızılbaşlar, tüm Şiî unsurlar ile eşit bir hâle gelecekti. Şah Tahmasb Sultan Süleyman'a mektubunda, tüm hakaretlere karşı Kızılbaşları savunmuş ve onların Şiîliğe uyumlu hâle gelişinden övgüyle söz etmişti. Şah Tahmasb, Kızılbaşların şeriatı şiâr edindiğini, şarabı, haksız kana girmeyi, zina ve livatayı terk ettiğini yazmıştı. Ona göre Kızılbaşlar, tüm menahiyi haram ilan etmişti. Onlar, tam bir takva ve taharet ile yaşamaktaydılar (Nevâî, 1368, s. 224-225). Hâsılı, Kızılbaşların siyasi ve dini alanda tek güç olmaları, Şah Tahmasb yönetimiyle ulaşılmak istenen merkezi

[268] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. *Sefernâme-i Venizîyan der İran (Şeş Sefernâme),*1349, s. 437-439.

[269] Sümer (1976, s. 201), Safevî Devleti'nin kuruluş evresinde Türk unsurların dini inanışlarının tesirli olduğundan söz etmiştir. Ona göre Şiî-İmâmî mezhep, Şah Tahmasb döneminde dış amillerin tesiriyle ve tedrici bir şekilde yayılmıştır.

idare ve şer'î Şiî inanç yapısının önünde engel olarak görülmüştü ve bu sorunun çözülmesi yolunda adımlar atılmaktaydı.

Buna rağmen Şah Tahmasb, Safeviyye Tarikatı'nın müridleri ile bağlarını korumuştu. Örneğin 1571 yılına kadar takip edilen vesikalarda Amasya-Tokat, Sivas, Çorum ve Boz Ok sancaklarında müridlerin İran'la bağlantısı, halifeler aracılığıyla devam etmekteydi. Bu dönemde Osmanlı Devleti, Kızılbaş liderleri ve faaliyetlerini dikkatle takip ediyordu (Sümer, 1976, s. 79-80-81).[270] Ancak onların, İran'da gerçekleşen Şiîleşme sürecinden uzak kaldıkları anlaşılıyor. Bu husus, Anadolu'daki Kızılbaşların içe kapanık olmaları ve geleneksel sûfî anlayışının dışına çıkmamış olmalarından kaynaklanmış olmalıdır.

Şah Tahmasb döneminde, Şiî-İmâmî mezhep İran ahalisi tarafından kabul görmeye başlamıştı. Ancak Şah İsmail döneminden kalan mürşid-i kâmil imajı, Kızılbaşlar arasında var olmaya devam etti. Şah Tahmasb'ın yönetiminin ilk yılları, sûfîlere karşı sert tedbirlere sahne olmuştu. Bu dönemde Şah'ın varlığı, Şiî bir anlayışla tekrar yorumlandı ve yüceltildi.[271] Örneğin Özbek Abdullah Han'ın Şah Tahmasb'ı eleştirdiği noktaların başında, sûfîlerin onu ilâh yerine koyarak secde etmesi gelmekteydi. Buna mukabil Şah Tahmasb, Şiî fakihlerden aldığı destekle bu durumu, hükümdar ve kulları arasında bir ilişki şeklinde tanımladı (Şirazî H. Z., 1996, s. 120).

Şah Tahmasb, Kafkas esirlerden oluşturduğu disiplinli ve sadık orduyu Kızılbaşlara karşı denge unsuru olarak kullanmak niyetindeydi. Gücünün zirvesine Şah Abbas döneminde (1587-1629) ulaşan bu ordu, en az Kızılbaşlar kadar acımasız ve savaşçı olarak tanımlanmaktaydı. Gulâm ordusu, Şiîliğin tervicinde dikkate değer bir gayret göstermişti.[272] Gulâmlar, halkın hafızasında kanlı isyanlarla yer edinen Kızılbaşlar'a karşı kullanılmak yerine onların devlet

[270] Şah Tahmasb'ın sûfîlik yolunu takip ettiği ve ataları gibi İran topraklarında halifeler görevlendirdiği hakkında bkz. Şirazî H. Z., 1996, s. 119-120.

[271] Şah Tahmasb ve Abbas dönemlerinde, onların kapısından medet umma, Şah'a nezir adaklarıyla hedefe ulaşmaya çalışma, sarayın kapısının önünde dua ederek veya kapıyı öperek Şah'ın aracılığıyla Allah'tan şifa ve nimet isteme gibi faaliyetler görülmüştür. İran ahalisi Safevî hanedanına kutsiyet atfederek onları, Allah ile aralarında bir köprü (şefaatçi) görmüştü (Ağaçeri S. H., 1389, s. 93-94).

[272] Bu sınıf hakkında ayrıntılı bir okuma için bkz. Savory R. , 1980, s. 64-66.

için ifade ettiği vazgeçilmezliği kırmıştı. Gulâmların ilk defa, Şah Tahmasb'ın Kafkasya seferlerinden sonra saraya girdikleri bilinmektedir. Onların ilk etapta Kızılbaşlara alternatif olarak görüldükleri konusunda bir bilgi yoktur. Bu dönemde gulâmların, saray hizmetlerinde tercih edildikleri ve ele geçirilen bölgelerle irtibatı güçlendirme amacıyla yetiştirildikleri açıktır (Şucâi, 1384, s. 42).

Şah Tahmasb'ın 1533 yılında birbirini takip eden iki gecede gördüğü rüyalar, şeriat kaidelerine riayet etmesinde etkili olmuştu. Bu dönemde yirmi yaşında olan Şah'ın cülûsunun üzerinden on yıl geçmişti. Şah, Meşhed ziyaretinin ikinci gecesinde rüyasında, İmam Ali er-Rızâ'yı gördü. O, rüyasını anlattığı kişiler ve veziri tarafından ısrarla aksi söylenmesine rağmen, saltanat alameti olarak görülen şarabı terk etme kararı aldı ve haram olan her şeye tövbe ettiğini söyledi. Buna göre Şah Tahmasb, uykusunda Seyyid Muhammed pişnamazı gördüğünü ve onun kendisine eğer fütuhat istiyorsan menahiyi (dinen menedilmiş şeyleri) bırak dediğini söyledi. Ardından, Vezir Ahmed Bey ve ümerâdan hazır bulunanlara rüyasını anlattı. Onlar, bazı eğlencelerden vazgeçilebileceği fakat şarap gibi saltanat gerekliliği olan şeylerden vazgeçilemeyeceği şeklinde fikir belirttiler. Herkesten farklı fikirlerin geldiği bir anda Şah Tahmasb şu şekilde devam etti: "Ben bu niyetle tekrar uyuyacağımı ve rüyama göre karar vereceğimi söyledim. O gece imam Ali er-Rızâ ve Mir Hâdî Muhtesib'i el ele gördüm. Bu şekilde, şarap, zina ve tüm menahiden tövbe ettim." (Safevî, 1362, s. 29-30).[273]

Nasuh tövbesi içten, samimi bir şekilde tövbe etmektir. Şah Tahmasb'ın tövbesi, nasuh tövbesi olarak değerlendirilmişti. Şah 1534 yılında şaraphâne, benghâne, macunhâne, kumarhâne gibi dinen yasak mekanların kapatılması emrini verdi.

[273] Şah Tahmasb ayrıca, birkaç sefer imamları rüyasında gördüğünü ve onlardan ferman kabul ettiğini söylemiştir (Safevî, 1362, s. 30; Kumî K. A., 1359, s. 55). Nevvâb-ı hakân cennet mekân firdevs âşiyân Tahmasb el-Mûsevî el-Hüseynî, şahlığının onuncu yılında tövbe etmiştir. İmam Ali er-Rızâ, cinlerin ve insanların imamı, ravza-i mutahharasında onun nasuh tövbesini kabul etmiştir. Bu olay neticesinde günden güne afet onun topraklarından kalkmış, düşmanları mağlup olmuştur. Hz. Muhammed döneminden bugüne, İran zeminde hiçbir sultanın eyyamı saltanatı onunkine erişmemiştir (Sebzevâri, 1381, s. 41).

Daha sonra, İran topraklarında bulunan tüm askerlerin her türlü günahtan ve içki içmekten tövbe etmesini istedi (Nevâî, 1368, s. 512).[274]

Safevî kaynaklarında Şah Tahmasb'ın tövbesinden övgüyle söz edilmektedir. Buna göre Şah'ın kırk yıl geçmesine rağmen tövbesinde sabit kalması, tabiatına tesir etmiştir. Onun tövbesinde herhangi bir noksanlık görüldüğünü tasavvur etmek dahi mümkün değildir. Bu tövbenin bereketiyle güneş dünyayı aydınlatmış ve cemaat, Şah'ın adil rehberliğinde huzur içinde yaşamıştır. Şah Tahmasb'ın döneminde fitne üreten bedbaht kişi, tesiri bedeninde kıyamete kadar kalacak şekilde cezalandırılacaktır (Şirazî H. Z., 1996, s. 120). Buna mukabil, Şah Tahmasb'ın tövbesine pek de sadık kalmadığı anlaşılmaktadır. Zira, Şah Tahmasb'ın bir defa tövbesinden döndüğü, yani iki defa tövbe ettiği bilinmektedir. Onun ilk tövbe tarihi 1532-1533 yılındadır (Ağaçeri S. H., 1389, s. 88-89).

Şah Tahmasb'ın tövbesi sonrasında İran topraklarında haram işlerden elde edilen tüm gelir kalemlerinin divan defterinden silinmesi kararlaştırılmıştı. Anlatıldığı kadarıyla bu duruma başlangıçta direnen Kızılbaşlar, Şah'ın ısrarı neticesinde yola gelmiş ve yavaş yavaş haram işlerden tövbe etmişti. Şah'ın tövbesi, şehzadeliği sırasında Şiî usulü hakkında aldığı eğitime bağlanmaktadır. Buna göre Şah Tahmasb tövbe etmekle, Kızılbaşlar üzerinde hâkimiyet kurma ve İran'ın mezhep birliğinin sağlanması hususunda samimiyetini göstermiştir. Şah Tahmasb Kızılbaşların iç mücadeleleriyle uğraştığı ilk on yılın ardından, ilk tövbe tarihi olan Hicri 939 (1532/33) tarihinden sonra, mezhep siyasetinde bir değişime gitmiştir. Bu dönemden sonra Şah Tahmasb'ın, Kızılbaşların faaliyetlerine karşı daha sert bir tavır sergilediği görülmüştür. O tövbesinin tesiriyle, Şiî-İmâmî mezhebe bağlılık ve bunun üzerinde bir siyaset inşasına önem vermiştir (Türkmen İ. B., 1350, s. 121; Dağlar, 2017, s. 59).

Bu dönemde İran'da Safevî Devleti'nin çıkarlarının aksine davranmak ve özellikle Osmanlı Devleti ile ittifak içinde olmak, kişinin Şiîliğinin sorgulanmasına sebep

[274] Hâce Şah Kulu korucular veziri ki bu âsitân-i felek nişanın kadîm gulamân sülûkündendi, şarap içmesi sebebiyle öldürüldü. On iki bin tümenlik iki şaraphâne, fahişehâne, macunhâne, kumarhâne ve bu emsalden memalik-i mahrûsede bulunan yerler defterden çıkartıldı. Buna benzeyen mekanların tamamının kapıları mühürlendi (Kumî K. A., 1359, s. 225).

olmaktaydı. Bu durum hanedan üyeleri için de geçerliydi. Anlatıldığı kadarıyla Şah Tahmasb'ın kardeşi Elkas Mirza (ö.1550) isyan edince Kızılbaşlar ona "Sen Kızılbaş şehzâdesi idin ve başında şâhî taç vardı, tüm itibarlı Kızılbaşlar seninle dostluk ederdi. Bugün tacı bırakıp Osmanlılara sığınmakla atanın, babanın ve masum Şiî imamların yolundan uzaklaştın. Bu durumda kim senin yanında olur?" demişti (Şirazî A. B., 1369, s. 60). Benzer bir şekilde 1536/1537 yılında Şah Tahmasb'ın saray görevlilerinden birisi, Osmanlı Devleti ile Safevîler arasındaki çatışmanın azalması için birkaç günlüğüne lanetleme ayinlerinin terkedilmesini teklif etmişti. Bu teklife ziyadesiyle sinirlenen Şah, görevlinin hemen öldürülmesini emretti (Kumî K. A., 1359, s. 263).[275]

Safevî kaynaklarına göre Özbekler, İran topraklarına saldırma bahanesi olarak ilk üç halife ve Hz. Ebubekir'in kızı Hz. Aişe'ye lanet edilmesini öne sürmekteydi (Türkmen İ. B., 1387, s. 392).[276] Onlar, Safevîlerin seyyidlik iddialarına da inanmıyorlardı. Özbek Abdullah Han mektubunda, Şeyh Safiyüddin'in seyyid olmadığını ima etmişti. Abdullah Han, bu konudaki tereddüdünü dile getirerek Şeyh'in bir Sünnî olduğunu yinelemekteydi (Kesrevi, 1355, s. 38-39).

Buna mukabil Şah Tahmasb 1554 yılında Sultan Süleyman'a yazdığı mektupta, Safevî Devleti'nin İran'ı ele geçirmesiyle bölgenin nasıl hızlı ve sağlam bir şekilde Şiîleştiğinden söz etmekteydi. Ona göre Safevîlerin Şiîleştirdiği kişiler, mezhebinde emindiler ve Osmanlı Devleti'nin Sünnîlik davetini dikkate almaları hiçbir şekilde mümkün değildi. Şah Tahmasb, özellikle Şiî nüfusun artışıyla gururlanmıştı. O, "bizden önce Anadolu toprakları, Mâverâünnehir ve Hindistan'da Şiî nüfusu beş yüzü dahi aşmazken şimdi, adı geçen bölgelerin her diyarında Şiî sayısı beş yüzü aşmaktadır." demişti (Nevâî, 1368, s. 229-232).

Şah Tahmasb, kanun-i saltanat nizamnâmesi olarak tanımlanan ve İran topraklarında görev alan tüm memur, yönetici ve soyluları ilgilendiren bir belge

[275] "Ali'nin evlatları eğer Teberrâ etmezlerse/ Ali'nin evlatları değil Ömer'in neslindendirler." Şah Tahmasb'ın şiirinden alınmış bu bölüm hakkında bkz. Caferiyan, 1384, s. 306-307.

[276] Şah Tahmasb döneminde teberrâ ve tevella konusunda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Dağlar, 2017, s. 66-67.

düzenlenmesini istemişti. Bu belgedeki altmış dokuz adet kanun, Safevî Devleti'nin doğası ve şeriat kaidelerine göre yönetimi konusunda önemli bilgiler vermektedir. Şah Tahmasb ilk maddede görevlilerinden, adet ve geleneklerinde, ibadetlerinde Allah rızasını gözetmelerini ve halkı da bu yola meylettirmelerini istemiştir. Şah onlardan, vazifelerinde art niyetten arınmış, ihlaslı ve samimiyetli Müslümanlar olmalarını istemiştir. Üçüncü maddede görevlilerinden, salih kişilere, kıymetli düşünür ve âlimlere; onların arasında Allah'ın yücelttiği kişilere ihtiram gösterilmesi ve değer verilmesi istenmiştir. Beşinci maddede görevlilerden, halkın işleriyle ilgilenmedikleri zamanlarda manevi ilaç olarak görülen ahlak kitapları ve ihlaslı tasavvuf üstatlarının eserlerinin okunması istenmiştir. Onlardan, ölülerin ve kadınların durumuna benzeyen dinlenme ve rahatlığa alışma yerine, erkeklerin ve dirilerin alışkanlıklarının, yani tavsiye edilenlerin yapılması istenmiştir. Elli beşinci maddede, hangi din ve mezhepten olursa olsun gaip ve merhum kişinin mallarının takibi ve eğer mirasçısı mevcutsa, kimsenin mallara dokunmasına izin vermeden mirasçıya teslimi emredilmiştir. Mirasçının olmadığı durumlarda, kayyum vazifelendirilmesi, durumun bölgenin ileri gelenine iletilmesi ve sonrasında kurulan heyet ile alınan sonucun tüm gerçekliğiyle merkeze bildirilmesi istenmiştir. Şah Tahmasb burada, mirasçının ortaya çıkması durumunda mülkün kişiye teslimini ve bu konuda özen ve iyi niyet gösterilmesini istemiştir. Aksi durumda, memnuniyetsizliğin artmasıyla Osmanlı diyarında ortaya çıkan durumlar, yavaş yavaş İran'da da görülecektir. Elli sekizinci madde, toplumda şarap tüketiminin tamamen sonra ermesi için görevlilerin ellerinden geleni yapmaları hakkındadır. Topluma örnek olması için şarap tüketenler ve satanlar cezalandırılmalıdır. Altmışıncı madde, saray haricinde memalik-i mahrûsede her türlü müzik aletinin yasaklanmasıyla ilgilidir. Herhangi bir müzik aletini üretmek ve satmak suçtur. Altmış dördüncü maddede ileri yaşta olsalar dahi kadınların, kalender dervişlerin gösterilerine ve diğer oyunlara katılmaları yasaklanmıştır. Ayrıca, on iki yaşından büyük çocukların da bu oyunlara katılması yasaktır (Arjomand, 2016, s. 160-165).[277]

[277] Aynı bölümde altmış dokuz maddenin tamamı mevcuttur. Şah Tahmasb'ın bu kanunları oluştururken Sultan Süleyman'dan etkilenmiş olabileceği belirtilmiştir.

Şah Tahmasb rüyalarına ifrat derecesinde güvenmiş ve siyasi faaliyetlerinde, Hz. Ali ve evladının müjdeli haberlerine sahadaki gerçeklikten daha fazla itibar göstermişti. Onun bu özelliğine, Tezkire isimli eserinin farklı bölümlerinde rastlanmaktadır. Örneğin 1528 yılında Cam Savaşı'nda Şah Tahmasb, düşmanın vaziyetinin belirsiz olduğu bir durumda Hz. Ali ile rüya yoluyla irtibat kurmuştu. Güya Hz. Ali, ona Safevîlerin galip geleceğini söylemiş, ertesi gün yapılan savaşta Kızılbaşlar, Özbeklere karşı zafer kazanmıştı (Safevî, 1362, s. 11-12).[278]

Benzer bir şekilde Şah Tahmasb, tamga gelirinden gördüğü rüya neticesinde vazgeçmişti. Buna göre On İkinci İmam Ebu'l-Kâsım Muhammed ibnü'l Hasan el-Mehdî, Şah Tahmasb'a uykuda yüzünü göstermişti. Onların arasında bir sohbet olmuş, rüyanın sabahına Şah Tahmasb, tamga vergisini tüm şartlarda bağışlamıştı. Kaynaklar bu durumu, "yüce emre uyularak tamganın kaldırılması" şeklinde yorumlamaktaydı. Tamga geliri, otuz bin tümenden fazla bir miktardaydı. Bu meblağın, on dört masum adına bağışlanması kararlaştırıldı (Şirazî A. B., 1369, s. 90).

Şah Tahmasb, her sene hediye kapsamında seksen bin tümeni Şiîler için kutsal sayılan mekânlara göndermiştir. Özellikle İmam Ali er-Rızâ türbesinin bakım ve temizliğine azami önem veren Şah Tahmasb, buranın sorumlularına ödenmesi için beş tümen ayırmıştır. Şerbet parası olarak belirlenen ödeme kapsamına, türbenin çalışan ve değerli ziyaretçilerinin iki öğünlük yemek masrafı da eklenmiştir. Bu dönemde hanedan kadınları, Kum, Erdebil ve Meşhed'deki kutsal mekânların bakım ve yenilenmesine, İran ve dışındaki kutsal mekânlarda bulunan Şiîlerin sorunlarıyla ilgilenmeye özen göstermiştir (Natanzî M. b., 1373, s. 15-17).[279]

---

[278] Şehzade Bayezid'in Şah Tahmasb'ın şerbet şişesine zehir katma teşebbüsü, Şah'ın gaipten aldığı ilham sayesinde engellenmiştir (Rumlu H. B., 1387, s. 332).

[279] Erdebil, Safevî ataları ve hanedan üyelerinin türbelerinin bu şehirde olması sebebiyle önemlidir. Meşhed Şiîler için İran'daki en önemli şehirdir. Yedinci imam Musâ el-Kâzım'ın oğlu sekizinci imam Rızâ'nın kabri bu şehirdedir. Kum, İmam Rızâ'nın kız kardeşi Masume Fatıma'nın bu şehirde gömülmüş olması sebebiyle önemlidir. Şiîler bu şehri Medinetü'l-müminîn olarak isimlendirmiştir. Bahsi geçen şehirlere, zamanla çoğalan seyyid ve ulemâ mezarları da önem katmıştır (Tabatabâî, 1355, s. 1-15-35-47).

Şah Tahmasb, yetim çocukların eğitimi ve inançlı Şiîler olarak yetişmesine önem vermekteydi. O, belirli şehirlerde topladığı çocukların barınma ve giyimleriyle ilgili tüm ihtiyaçlarını karşılamıştı. Bu çocuklar için planlanan eğitim programı, onların evliliğine kadar sürmekteydi. Çocuklar, Şiîliğinden emin olunan kadın ve erkek öğretmenler tarafından yetiştiriliyordu. Olgunluk çağına ulaştıklarında evliliklerine destek olunmaktaydı. Bu şekilde, İran'da Şiî cemaatin büyümesi hedeflenmişti (Türkmen, 1945, s. I:212; Kumî K. A., 1359, s. 597-98).

Şah Tahmasb, Şiî şeriat kaideleri doğrultusunda İran'ı şekillendirmek istiyordu. Örneğin, kadınların bir erkeğin refakati ve zorunlu durumlar dışında halk arasına karışmasını yasaklamıştı. Kadınların zorunlu olmadıkça at üstüne oturmaması ve zorunluluk durumunda, atın yularını eline almaktan ve eyerin üzerine oturmaktan kaçınmasını emretmişti (Taghavi & Musavi, 1392, s. 80).

Şah Tahmasb ve Sultan Süleyman arasındaki mektuplaşma, dönemin iki güçlü devletinin birbirlerini itikadî açıdan nasıl konumlandırdıklarını anlamak açısından dikkate değerdir. Şah Tahmasb mektubunda, Osmanlı Devleti'ne firengîyân-i bî imân yakıştırmasında bulunmuştu. Onları, Mervân ailesinin kılıç artıkları olarak görmüştü. Şah'ın Osmanlı Devleti'ni, câir gördüğü Emevî ve Abbâsîler ile ilişkilendirme ve onları bu halifeliklerin devamı olarak gösterme gayreti açık bir şeklide görülmektedir. Osmanlılar ise Safevî Devleti'ni râfizîlik ve İslâm alemine nifak sokmakla suçlamıştı. Safevî hanedanının seyyidlik iddiasının uydurma olduğu vurgulanmış ve İranlıların inancı eleştirilmişti. Buna mukabil Şah Tahmasb, Osmanlı hanedanının nesebine saldırmış ve onları, Hristiyanlarla evlilik neticesinde doğan kişiler şeklinde tanımlamıştı. Karşılıklı hakaretler neticesinde Osmanlı Devleti, sulh şartı olarak ilk üç halifeye ve Sünnîlere lanet etmenin yasaklanmasını, Osmanlı Devleti ve Sünnîler hakkında kaleme alınan hakaret içerikli eserlere izin verilmemesini istemişti. Ancak Şah Tahmasb, lanetleme konusunda ısrarcıydı. O, memalik-i mahrûsede evvelce Şiîliğe muhalif olanlara Kalenderîler ve Teberrâiler tarafından gizlice lanet edildiğini, ancak bu grupların artık çarşı ve pazarda Osmanlı hanedanına lanet edeceğini söylemişti (Nevâî, 1368, s. 213-232).

Bu tarzda mektuplaşmalar, zamanla düşmanlığı arttırmıştı. Örneğin Esterâbâdlı Şiî şair Hazin-i Esterâbâdî, 1533 yılında râfızîlik suçlamasıyla yani Şiî olduğu gerekçesiyle Ubeydullah Han tarafından öldürtülmüştü (Caferiyan, 1384, s. 286).

Şah Tahmasb, İran'ın Şiîleşmesi konusunda kadim ilim havzası Cebel-i Âmil'e yoğunlaşmıştı. Bu dönemde, Şehîd-i Evvel ekolünde yetişmiş bir grup Şiî din adamı İran'a davet edildi. Şah Tahmasb'ın, Arap Şiî ulemâya özel bir ilgi ve saygısı vardı. Bu sebeple dini teşkilatlanmada, adı geçen sınıftan din adamlarına öncelik verildi (Efendi, 1401, s. III 90).

Şah Tahmasb, Şiî ulemânın İran'ın her tarafına nüfuz etmesi, köylü ve şehirli tüm halk ile irtibat içinde olması için çaba göstermekteydi. Bu doğrultuda 1566/1567 yılındaki fermanında, memleketin her tarafında vaaz meclislerinin kurulmasını, hiçbir yerin ve cemaatin vaizden ve vaazdan hâli kalmamasını emretti (Şirazî A. B., 1369, s. 131).

Bu dönemde İran'a göç eden Şiî fakih Şeyh Abdüssamed (ö.1576),[280] Kazvin, Meşhed ve Herat'ta şeyhülislamlık yapmıştı. Şeyh Abdüssamed, İran'a muhaceret sebebini vatanında inanç ve yaşam koşulları açısından yaşadığı zorluğa bağlamaktaydı. Zorlu bir yolculuktan sonra İran'a ulaşan ve İsfahan'da karşılanması konusunda memnuniyetini belirten Şeyh Abdüssamed, İsfahan'daki "bir günlük yaşamın bin güne bedel olduğunu" söylemiştir. Şeyh Abdüssamed, İran'daki huzuru sebebiyle ibadetleri konusunda zayıf kaldığını söyleyerek hayıflanmıştı. Ancak bu meşhur fakih, Safevî Devleti ile ilişkilerini ilerlettikçe İran'dan uzaklaşma kararı aldı. O, ilk olarak hac izniyle İran'ı terk etmiş ve daha sonra Bahreyn'e yerleşmişti. Şeyh Abdüssamed'in İran toplum ve yaşamı konusunda memnuniyeti dikkate alındığında onun İran'dan kaçma sebebini, siyaset kurumuyla din kurumunun fazla yakınlaşmasına bağlamak mümkündür. Zira oğlu Şeyh Bahâî'ye, inançlı bir yaşam istiyorsa İran'ı terk etmesi gerektiğine

[280] İzzüddîn Hüseyn b. Abdüssamed b. Muhammed el-Hârisî el-Âmilî (ö.984/1576) hakkında kapsamlı bilgi için bkz. Akyüz, 1997, s. 203.

dair mektubu, bu durumu açık bir şekilde göstermektedir (Efendi, 1401, s. II 142-143; Münferd, 1377, s. 87).[281]

Şah Tahmasb'ın davetiyle Kazvin'e giden Şeyh Abdüssamed, 1556-1563 yılları arasında bu şehrin şeyhülislamı olmuştu.[282] Şeyh Abdüssamed, Herat'ta şeyhülislamlık vazifesi sırasında, sekiz yıl ilim tedrisi ile meşgul oldu. Şiî kaynaklara göre halkının çoğu Sünnî mezhep olan Herat ve etrafındaki şehirlerde önemli bir grup, onun sayesinde Şiîliği kabul etmişti (Efendi, 1401, s. II 142-143).[283]

Bu dönemde sadr Mir Ni'metullah Hillî ve Mir Gıyâseddin Mansur Deştekî, Kerekî ile ilmî konularda inatlaşmaları sebebiyle, Şah Tahmasb tarafından görevden alınmıştı (Rumlu H. B., 1387, s. 393). Şah Tahmasb, Sadr Mir Gıyâseddin Mansur Deştekî'nin fıkhî konularda kabiliyetinin olmaması sebebiyle ondan rahatsızdı. Bu sebeple, hikmet, felsefe, riyaziyyat ve tıp konusunda diğer âlimlerden önde olan Mir Gıyâseddin görevden alınmıştı. Bu şekilde sadr makamı Kerekî'nin öğrencisi, fıkıhta mümtaz ve takvada akranları arasında önde olan Mir Muizüddin Muhammed el-İsfahânî'ye teslim edildi (Şirazî A. B., 1369, s. 46).

Kaynaklara göre Muizüddin Muhammed Nakib İsfahânî, görev süresi boyunca bid'atı ortadan kaldırmış ve şeriatın revacını sağlamıştı. O, şirehâneleri, meyhaneleri, darü'l fısk olarak nitelendirilen yerleri viran eylemiş, dine karşı gelenleri ortadan kaldırmış, oyun ve kumar aletlerini parçalatarak fâsık ve fâcir yolunda olan mülhidlere acı ve işkence çektirmişti (Danişpejûh, 1972, s. 927).

Şah Tahmasb döneminde önemli bir diğer fakih, Kerekî'nin oğlu Şeyh Abdülâlî'dir. Kâşân'da yaşayan ve zamanın fakihlerinin ictihadından faydalandığı

---

[281] Şeyh Hüseyin b. Abdüssamed, Herat'taki vazifesini tamamlamasının ardından Kazvin'e giderek Şah Tahmasb'tan kendisi ve oğlu için hac izni istemişti. Şah Tahmasb bu isteği, Şeyh'in oğlu Bahâî'nin Herat'ta onun vazifesini devam ettirmesi şartıyla kabul etmiştir. Hac vazifesinden sonra Bahreyn'e giden Abdüssamed'in oğluna yazdığı mektupta ona, eğer dünyayı istersen Hindistan'a git, ahireti istersen Bahreyn'e gel, fakat her ikisini de istemiyorsan İran'da kal." dediği bilinmektedir (Efendi, 1403, s. II 142-143).

[282] Stewart (2016, s. 296), onun İran'a 1551-1554 yılları arasında geldiğini iddia etmiştir.

[283] Şah Tahmasb, ona hil'at göndermiş ve Herat'ta bulunan üç karyeyi suyurgal olarak vermiştir (Efendi,1401, s. II 119-121).

Şeyh Abdülâlî, aklî ve naklî ilimlerde maharetli görülmekteydi. Şeyh, bazı zamanlar Şah Tahmasb'ı ziyaret etmiş ve ondan saygı görmüştü (Türkmen, 1350, s. 145).[284]

Bu dönemde Şiî imamları methetmek için yazılan şiirler, şairlerin himaye edilmesinde etkiliydi. Mervli Hayretî, Kâşân'da Muhteşem Kâşânî ile Safevî Devleti'nin himayesinde yaşamıştı. Hayretî, imamların methi ve Şiî düşmanlarının teberrâsı için kırk bin beyit yazmıştır (Kumî K. A., 1359, s. 374; Caferiyan, 1379, s. 66).

Şah Tahmasb, edebiyatçı ve fakihlere kendisi yerine Şiî imamları methetmelerini emretmişti. O, Şiîlik ve Şiî imamlar yolunda yapılan çalışmaları desteklemekteydi. Örneğin sûfîleri ve Sünnîleri tekfir eden Umdetü'l-makâl, Şah Tahmasb'a sunulmuştur (Efendi, 1403, s. I 259). Safevî Devleti'ni savaşlarda desteklemek için tefsir ve hadislerden istifade edilmekteydi. Osmanlı Devleti ile savaş sırasında Burhaneddin Ali, Şah Tahmasb için Rum suresini tefsir etmişti (Münferd, 1377, s. 145).

Şah Tahmasb döneminde, ilk dönemdeki iç karışıklık haricinde önemli bir isyan yoktur. 1507 yılında Özbek-Safevî savaşında ortaya çıkan Siyahpuşlar'ın, Esterâbâd'a bağlı Fenderesk bölgesinden oldukları ve Mir Ziyaeddin Fendereski önderliğinde Şah İsmail'i destekleyerek mükafat aldıkları bilinmektedir. Şah Tahmasb döneminde bu hareket, köylülerin şikayetleri doğrultusunda yeni bir hâl almıştı. Onlar, faal oldukları bölgenin bir savaş alanı olması sebebiyle, Şah Tahmasb'ın Horasan'da Özbeklerle mücadele ettiği bir dönemde, devlet görevlilerine muhalefet etmiş ve topraklarını ekmeyerek isyan başlatmışlardı. 1538 yılında Emir Sadreddin Han, bu isyanı bastırmış ve liderleri Mustafa Salih'i Şah Tahmasb'a teslim etmişti. Bu isyanda, aşırı bir dini düşünce görülmemiştir. Siyahpuşlar isyanı seyyidler, köylüler, göçebeler gibi farklı tabakadan insanların katıldığı siyasi-ekonomik kökenli bir isyandır (Abisaab R. J., 2015, s. 2-10).[285]

---

[284] İskender Bey'e göre, döneminde Şeyh Abdülâlî'nin zatı İran toprakları ve cihanın ârâyişi idi (Türkmen İ. B., 1350, s. 144-45).

[285] Siyahpuşlar İsyanı'nda Şiî seyyidlerin de bulunduğu ve onların, Özbekler'e karşı isyan başlattıkları iddia edilmiştir (Caferiyan, 1384, s. 268). Yine bkz. Siyahpuşlar olarak bilinen isyancı

Şah Tahmasb, Noktavî Tarikatı'na karşı kanlı bir mücadele yürütmüştür. İlk olarak meşhur Noktavî şair Ebü'l-Kâsım Amrî hedef alınmış ve kör edilmiştir. Daha sonra Kâşân ve Kazvin'de Noktavîler üzerine giden Safevî ordusu, 1575 yılında Kâşân'da büyük bir kıyım yapmıştır. Diğer şehirlerde, Noktavîler'in birçok müridi hapse atılmıştır (Felsefi, 1375, s. III 43-44).

Şah Tahmasb, rakip gördüğü tarikatları sıhriyet bağı yardımıyla kontrol etmiştir. Bu tarikatlar genellikle, seyyiddirler veya seyyidlik iddiasındadırlar. Şah 1537 yılında, Nurbahşiyye hareketi şeyhi ile kız kardeşini nikâhlayarak bu güçlü tarikatı kontrol etmek istemiş ancak teklifinin reddedilmesi sebebiyle, şeyhin idam emrini vermiştir (Türkmen, 1350, s. I 232). Yine benzer bir şekilde 1555-1556 yılında, muhafızlarıyla kışlak bölgesinden başkente dönüşü sırasında, devrin meşhur seyyidlerinden Şah Nimetullah Baki Yezdî'nin kızını İsmail Mirza'ya istemiş ve bu şekilde adı geçen aile kontrol altına alınmıştır (Şirazî H. Z., 1996, s. 76).

Safevî Devleti'nin seyyidlik tanımlaması Şiî-İmâmî mezhep doğrultusundadır. Şiîler, seyyidliği Hz. Fatıma (Fatımî) seyyidliği şeklinde tanımlamaktadırlar. Şiîler, seyyidliğin anne ya da baba tarafından geldiği konusunda, seyyâdetin her iki taraftan da gelebildiğine inanmışlardır. Ancak anne tarafından gelen seyyidliğin, Hz. Fatıma ve Hz. Muhammed tarafından geldiğini ve diğer Benî Hâşim kadınlarının bu sınıftan olmadığını öne sürmüşlerdir. Onlar Hz. Ali'den gelen seyyidliği, onun hem kuzen olarak hem de eş tarafından peygamberimizle akraba olması sebebiyle diğerlerinden üstün görmüştür. Şiîlere göre Benî Fatıma, humus alma konusunda diğer Hâşimîler, Benî Ali ve Tâlibîler'den üstündür (Ağaçeri & Allahyâri, 1390, s. 16).[286]

Şah Tahmasb, 15 Mayıs 1576 yılında vefat etmiştir. Safevî kaynaklarına göre, Şah Tahmasb vefat ettiğinde Mir Seyyid Hüseyin, onun mutahhar bedenini şeriat-ı garra ayinlerine göre gasletmiş ve harem bahçesiyle divanhâne arasında defnetmiştir. Onun ölümü sırasında sarayda, hazineyi kontrol ederek tahta

---

grubun siyah giyinmesinde kimliklerini saklamak ve Ehl-i Beyt'e adanmışlık, akla yatkın ihtimaller arasındadır (Abisaab R. J., 2015, s. 2).

[286] Seyyidliğin anneden gelmediği ve Hâşimî olmakla kazanıldığı da başka Şiî kaynaklarında râviler tarafından aktarılmıştı (Ağaçeri & Allahyâri, 1390, s. 14).

oturması planlanan Şehzade Haydar Mirza vardır. Haydar'ın attığı ilk adımla, şehzadeler arasındaki taht kavgası başlamıştır (Rumlu H. B., 1387, s. 609-610; Türkmen, 1945, s. 210).

2.1.2.1. Muhakkik Kerekî ve Şiîlik

Nûrüddîn Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Kerekî el-Âmilî'nin (ö. 1534) soyu Kerek Nuh, Cebel-i Âmil'e dayanmaktadır. Kerekî gençliğinde, fıkhî eserlerin tashihi, nebevî ve imâmî hadislerin incelenmesiyle meşgul olmuştu. O, Lübnan'da, Muhammed b. Hâtûn, Şemseddin Muhammed b. Dâvûd el-Cizzînî ve Kerek Nuh'a muhaceret eden Ali b. Hilâl el-Cezâirî gibi önemli Şiî fakihlerden ders aldı. Mısır'da ise Kahire'de Sünnî hocalardan tefsir, hadis, Arap dili ve edebiyatı hakkında ders aldı ve 1503 yılında Necef'e yerleşti. Bir süre Necef'te ikamet eden Kerekî, Şiî mezhebin tervicinde ve eserlerinin neşrine emek harcamıştı. Onun Şiîlik üzerindeki emeği, biyografi eserlerinde övülmüştür. Kerekî, Osmanlı ordusu Irak-ı Arab'ı ele geçirdiğinde Irak'ta bulunan evladını, hanesini, malını geride bırakarak İran'a gitti. O, İran'da bulunduğu dönemde, bazı zamanlar Safevî ordusuyla hareket etmişti (Efendi, 1401, s. III 450; Kallek, 2002, s. 280-282).[287]

Kerekî, Şah İsmail döneminde daha sonra iki yüz yıldan fazla bir döneme yayılan hanedan ve ulemâ silsilesinin zeminini oluşturmaya yönelik somut bir adım atmamıştı. Bu dönemde Kerekî Necef, Meşhed ve Herat'ta, Safevî Devleti'nin hak ve adil bir Şiî devlet olarak desteklenmesine yönelik risaleler yazdı. Bu risaleler, Sünnî devletlerle yeni kurulan Safevî Devleti'nin mezhepsel temelde ayrılmasını hedefliyordu. Bu çalışmalar ayrıca, onun Şah Tahmasb döneminde planlarını gerçekleştirmesine zemin hazırladı. Şah İsmail döneminde Kızılbaşların askeri ve dini alandaki tartışmasız hâkimiyeti, Kerekî gibi meşhur bir fakihin ilminden ve teşkilatlanma yeteneğinden istifade edilmesinin önünde engeldi. Kerekî'nin sistematik bir hâle getirmek istediği gönül alma ve aklî-naklî yöntemlerden yararlanarak bir bölge veya şehri Şiîleştirme düşüncesine karşı en somut saldırı, Herat'ın ele geçirilmesi sırasında bölgenin Sünnî âlimlerinin

[287] Kerekî'den farklı eserlerde, mürevvic-i mezheb-i hak ve Muhakkık-ı Sânî gibi unvanlarla söz edilmektedir.

Kızılbaşlar tarafından öldürülmesiyle gerçekleşmişti. Kerekî bu duruma olan kızgınlığını, Şah İsmail'e ve kendi öğrencilerine yakınarak gösterdi. Bu tarihten sonra onun, Irak'ta ilmî faaliyetlerle ilgilendiği ve uygun zamanı beklediği anlaşılıyor.[288] Zira Kerekî İran'ı terk ederek Necef'e, yani ikametgâhı ve eğitim havzasına geri dönmüştü. O, Şah İsmail'den aldığı maddi destekle, Şah Tahmasb dönemine hazırlandı (Tabâtabâî H. M., 1983, s. 40-56).[289]

Kerekî, 1511-1512 yılında faaliyetlerini tekrar Irak'tan İran'a kaydırdı. Aynı yıl, Risâletü'l Ca'feriyye ve Nefehâtü'l-Lâhût fî La'ni'l-Cibt ve't-Tâğût risalesini kaleme aldı. Kerekî bu esnada, Meşhed'de yaşamaktaydı. Bu durum onun, bahsi geçen dönemde Şiîler arasında şöhret sahibi olduğunu göstermektedir. Nitekim O, Ca'feriyye risalesini Emir Cafer Hüseynî Nişaburî'nin desteğiyle yazmıştı. Bu risale iki açıdan önemlidir. İlk defa bununla, imamın gaybeti sırasında liyakatli bir imamın bulunması şartıyla, Cuma namazının kılınmasına cevaz verilmiştir. Bu döneme kadar gaybet döneminde Cuma namazının kılınması konusu, Şiîler açısından daima problem olmuştu. Ayrıca, İranlı âyan ve sadâttan bir kişinin adı geçen eseri desteklenmesi önemliydi. Buna ek olarak Kerekî'nin, Risâletü Nefehâtü'l-Lâhût fî Laʿni'l-Cibt ve't-Tâğût eseri, Sünnî cemaatin tepkisine sebep olmuştu. Eser kaleme alındığı dönemde, Şiîler arasında elden ele dolaşmış ve Kerekî'nin ününü arttırmıştı. Sünnî ulemânın Kerekî'ye düşmanlık beslemesinde, bu risalenin önemli bir etkisinin olduğu anlaşılıyor (Rencber & Meşkuriyân, 1389, s. 118-119).[290]

---

[288] Kerekî'nin Şah İsmail döneminde Safevîlerin Şiîlik anlayışına uyum sağlayamadığı, Kızılbaş tehlikesini fark ettiği ve onların hâkim olduğu bir ortamda Şiîliğin mutedil yolla tervicinin mümkün olmadığını anlayarak İran topraklarını terk ettiğine dair bkz. el Kâtip, 2005, s. 427-429; Tabatabâî, 1983, s. 46-56. Kerekî'nin Şah İsmail'i Herat'ta, ordugâhta ziyaret ettiğine dair bkz. Arjomand, 1984, s. 133.

[289] Kerekî Irak'ta bulunduğu dönemde, İran'a tam olarak dönüş tarihi olan 1529/1530 yılına kadar zamanını ilmî faaliyetler ve öğretim ile geçirmişti. Bu dönemde onun tarafından kaleme alınan çok sayıda eser ve verilen icazetnâme, bu durumun delilidir (Kerekî, 1409, s. I-203). Şah İsmail döneminde, Kerekî'nin İran'ı ziyareti ve bundan sonraki faaliyetlerinin abartıldığına dair bir görüş mevcuttur. Bu görüş, onun Irak'ta yaşayan fakih İbrahim b. Süleyman el-Katîfî (ö.1539) ile tartışmaları üzerinden şekillenmiştir. Buna göre, Kerekî'nin ilk İran ziyaretinde Safevî yönetimi ve İran toplumu tarafından neredeyse hiç tanınmadığı belirtilmektedir (Rencber & Meşkuriyân, 1389, s. 116-117).

[290] Kerekî'nin risalelerinin kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Kerekî, 1409, s. 445-483. Buna göre Ehl-i Beyt düşmanlarının lanetlenmesine cevaz veren Nefehâti'l-lâhût fî laʿni'l-cibt ve't-tâgut

Kerekî, Şiîler tarafından Ehl-i Beyt'in düşmanı olarak görülen kişilere lanet edilmesine cevaz veren ilk kişidir (Şüşterî, 1365, s. I 161). Söz konusu cevaz, sadece Sünnîleri hedef almamıştı. Onun Ebû Müslimnâme ve Hikâyât-ı Muhammed Hanefiyye okuyucularını lanetlemesi ve İran topraklarında bu eylemleri yasaklaması infiale sebep olmuştu (Caferiyan, 1387, s. 277).[291]

Kerekî, Ebû Müslimnâmeleri kıssahânlar tarafından uydurulmuş hikayeler şeklinde tanımlamış ve Şiî imamların muhaliflerinin liderinin anlatımı olarak nitelemişti. O, Ebû Müslim ve takipçilerini lanetlemeyi meşru görmekteydi (Hamevî, 1363, s. 187-188).

Şah II. İsmail döneminin Sünnî sadrı Mirza Mahdum Şerifî'nin (1540-1587) Kitâbü'n-Nevâkız li zuhûri'r-revâfız[292] eseri incelendiğinde, Kerekî'nin Sünnî cemaati lanetleyen Nefehâti'l-lâhût fî laʿni'l-cibt ve't-tâgût risalesinin onun kütüphanesine olduğu görülmektedir. Mirza Mahdum, Şiîlerin tasavvufa ve sûfîlere saldırısını eleştirmektedir. Ona göre Şiîler, bahsi geçen zümreleri Nakşibendî olarak yaftalamış ve bu durum, sûfîlerin öldürülmesine varan bir saldırıya sebep olmuştu. Mirza Mahdum, Kerekî'nin risalesine itibar edilerek şahların huzurunda secde etmeye cevaz verilmesini eleştirmiştir. Şahlara secde etmenin, İranlıların adeti haline geldiğini belirtmiştir. Ayrıca Kerekî'nin, Cuma namazının kılınması için imam veya naibini gerekli görmesine karşı çıkmaktadır. Mirza Mahdum, Şehîd-i Sânî'nin Cuma namazına cevaz veren risalesinden alıntı yaparak Kerekî'ye muhalefet etmiştir. Onun, "Mezheb ki dürüst ve millet ki tamam/ Muta nikâhı helal ve Cuma namazı haram" değerlendirmesi, Şiîliğe bakışını göstermektedir. Mirza Mahdum, Şah Tahmasb'ın yetmiş beş yıllık

---

risalesinin Meşhed'de yazıldığı ve Taʿyînü'l-muhâlifîn li-emîri'l-müʾminîn risalesinin, Şah İsmail'in emriyle kaleme alındığı görülmektedir. "Bu ibare *Lü'letü'l-bahreyn*'de el-Kerekî ile ilgili bölümdeki bir pasajda yer almaktadır. el-Bahrânî, Nimetullah el-Cezâiri'den (ö. 1112/1710) Mekke'deki Şiî âlimlerin İsfahan'daki âlimlere bir mektup gönderdiklerini nakletmekte ve mektupta Mekke'deki Şiî âlimler şu şekilde şikâyette bulunmaktadırlar: "Sizler İsfahan'da onların imamlarına hakaret etmektesiniz. Biz de Haremeyn'de bu sebb ve hakaret yüzünden azar işitmekteyiz." (Stewart, 2016, s. 299).

[291] Kerekî'nin cuma günleri mescitlerde ilk üç halifeye lanet okunması için fetva vermesi hakkında bkz. Tünükâbünî, 1396, s. 248-249.

[292] Bu konunda kapsamlı bir değerlendirme ve Kızılbaş sûfî geleneğinin eleştirildiği bölüm için bkz. Şahin, 2019, s. 39-42-52.

hayatında Aşura haricinde namaz kılmadığını iddia etmiş ve Şiîlerin, ictihad yeterliliği olmayan bir Şah'a itaat ettiğinden söz etmiştir (Caferiyan, 1379, s. 78-9).

Kerekî, Şiî dostu bir devletin imamların mirasının koruyucusu Şiî fakihlerle uyumlu bir şekilde çalışabileceğine inanmıştı. Bu düşünceyi gerçekleştirmek için Şiî tarihinde daha önce görülmemiş bir gayret gösterdi. O, siyasi bir yapılanmanın Şiîliği tervici konusunda fakihleri tek kaynak olarak görmüş ve bu temelde, bir ulemâ örgütlenmesi oluşturmuştu. Safevî Devleti'nin, önemi sebebiyle "Nâib-i İmâm, Nâib-i Mehdi ve Müctehidü'z-zaman" şeklinde tanımladığı ictihad otoritesi, aynı zamanda devlet ile iş birliğini destekleyen Şiî fakihi ifade etmekteydi. Şiî fakihler, Safevî Devleti'nin dini faaliyetlerinde görev alan kişilerin sahip olması gereken özellikleri belirtirken adalet, akıl ve inancı ön planda tuttular.[293] Bu özellikler, ictihad öncüsü Şiî müctehidin tanımlanmasında da kullanılmıştı. Bu zeminde Kerekî, kendi gibi düşünen fakihler için adalet, akıl ve inancı ön planda tutan ve fetva verme yeterliliği olan bir müctehide ilk şeklini verdi (Hüseyinzâde, 1387, s. 60-95).

Kerekî Risâle fî Salâti'l-Cum'a eserinde, iman, adalet, kitap; sünnette ilim, icmâda ilim, kelâmî kavâidde ilim, mantık ve istidlâlde ilim, sarf ve nahive aşinalık, nâsih ve mensûhta ilim, teâruz ve tercihte ilim, cerh ve ta'dîlde ilim, rivayette ilim, istidlâl yeteneğine sahip olmak ve güçlü bir hafıza ve akla sahip olmak gibi yeterlilikleri, fetva yeterliliği olan fakihte bulunması gereken özellikler şeklinde tanımlamıştır (Kerekî, 1409, s. 47-50-138-139).

Taklid makamı olarak ölü müctehidin ictihad ve eserlerinin tanınması veya hayatta olan fakihlerin taklid makamı olarak görülmesi konusunda Şerif el-Murtazâ (ö. H.436/1044), kapsamlı görüş belirtmişti. O, Şiî cemaatin fıkhî konularda fakihe başvurmasını gerekli görmüş, cemaatin belirli fıkhî konuları anlama açısından kitaba başvurması için ise hüccet gerekliliğinden söz etmişti.

[293] Şiî fakih Şerîf el-Murtazâ, Şiî-İmâmî fıkhında merci makamının ilk yorumlarından olan müftünün özellik ve gerekliliklerinden bahsederken ilim, takva ve adaleti ön planda tutmuştur. Bu konuda bir okuma için bkz. Madelung W. , 1980, s. 20. Yine müftü tanımlamasının gelişimi için bkz. Algar, 2004, s. 172-174.

Hücceti ise hayatta olan bir müctehidi taklid etmek şeklinde tarif etmişti. Bu bakışa göre, fıkhî konularda kadim ulemânın yazdığı kitaplara başvurmak yanlıştı (Caferiyan, 1384, s. 24).

Buradan hareketle Kerekî, ölü bir müctehidin taklid edilemeyeceği hakkındaki ictihadını, müctehidin beyanlarının da öldüğü ve hukuki bir değer taşımadığı şeklinde açıkladı. Ona göre, müctehidin fıkhî çıkarımlarının dayanağının zannî olması sebebiyle, ölümü sonrasında bu dayanağın hücceti geçici bir hâle gelmekteydi. Kerekî, ölü bir kişinin aklî açıdan değerlendirildiğinde ilmî derecede en ileri ve dindar kişi olmaması sebebiyle taklidine karşı çıkmıştır (Caferiyan, 1384, s. 42-43).

İmamın gaybetinde, adil ve fetva verme yeterliliği olan bir fakih, had suçları hariç şeriat ile ilgili tüm konularda imamın adına fetva verebilme icazetine sahipti. Kerekî, her ne kadar Cuma namazının kılınması gibi konularda masum imamın veya onun naibinin (Nuvvab-ı hassa)[294] varlığını gerekli görse de bu konuda, müctehidin yolunu açtı. O, Nevvab-ı âmmenin (genel naip), imamın yokluğunda namaz kıldırabileceğini belirtmiştir (Kerekî, 1409, s. 17-34-35).

Farklı fıkhî düşüncelerine rağmen Kerekî, câir hükümdar konusu ve gaybette olan imamın siyasi otoritesi ve haklarıyla ilgili Şiîliğin teolojik kırmızı çizgilerini hiçbir zaman aşmamıştı. Teolojik anlamda Kerekî, Safevî Devleti'ni meşru gösterme konusuna yaklaşmadı. Ayrıca kendisinin siyasi bir karizması da yoktu. Onun yetkisi, müctehidin dini konulardaki yetkileriyle sınırlıydı (Rasekh, 2015, s. 140).

Kerekî'nin bir diğer mücadelesi, dini kurumları kendi oluşturduğu genel niyâbet kavramı altında hiyerarşik bir şekilde sıralamak üzerine olmuştu. O, İranlı seyyid ulemâyı da zamanla bu kurumsallaşmaya dahil ederek siyaset kurumu ve askeri yapılanma karşısında, bağımsız bir ulemâ hiyerarşisi oluşturmak istemişti. Ancak bu gayret, sadr makamı özelinde değerlendirildiğinde başarısız olmuştur.

[294] Aslında Gaybet-i Suğra (Küçük Gaybet) döneminin sonuna kadar Gaib İmam'ın naipliğini üstlenen dört kişi ima edilmektedir. Bu kişiler, imamın özel temsilcileri olarak tanımlanmaktadır. Âmme tanımlaması ise imamın büyük gaybeti sonrasında onun takipçileri arasından belirli şartlara göre seçilen ve imamın naipliğini üstlenen fakihleri ifade etmektedir.

Kerekî'nin ilk yirmi yılda, bu makama kendi öğrencileri arasından bir fakihi getirtemediği görülmektedir. Bu makam, ilk yirmi yılda olduğu gibi, sürekli bir şekilde yüz elli yıl boyunca, İranlı din adamlarının kontrolünde kalmıştır (Arjomand, 2016, s. 212).[295]

Şah İsmail ilk dönemde, İran'da Arap Şiî ulemânın az olması sebebiyle ilmî yeterliliği ve bölgesel gücü olan Acem ulemâdan faydalanmıştı.[296] Bu grubun Sünnî bir geçmişinin olduğu bilinmekteydi. Kerekî'nin Şah Tahmasb dönemindeki mücadelesinin neredeyse tamamı, bu sınıfın saray ve toplumdaki gücünü kırmak üzerine olmuştu. Kerekî'nin Şiî fıkhı ve imamların ahbârına dayanarak kıblenin yönünü değiştirmesi, yani aklî temeli gözetmeyen ictihadı, Acem ulemânın muhalefetine sebep olmuştu. Yine teşkilatlanma amacıyla Iraklı talebelerini kullanması ve Şah Tahmasb ile gereğinden fazla yakınlaşarak saray çevresine Şiî ulemâyı yerleştirmesi, itirazla karşılandı (Kumî K. A., 1359, s. 237; Safevî, 1362, s. 13-16-30).

Kerekî'nin, devlet-ulemâ ilişkisinin gelişmesine sağladığı katkı önemlidir. Onun Şiî tarihi açısından bir diğer önemi, Şeyh Müfîd ve Şehîd-i Evvel gibi büyük âlimlerin niyâbet nazariyesine katkı sağlamasıdır. Bu katkı, Şah Tahmasb'ın Kerekî hakkındaki fermanında açık bir şekilde görülmektedir (Hânsârî, 1392, s. 362-363). Kerekî, Safevî Devleti'nde tüm fakihlerin üstünde bir otoriteye sahipti. Bu duruma onun, Şah Tahmasb ile olumlu ilişkisi, soy ve eğitimine gösterilen saygı destek olmuştu (Kumî K. A., 1359, s. 236; Stewart, 2016, s. 276).

Şah Tahmasb Kerekî'yi İran'a davet mektubunda, Safevî Devleti'nin tüm ileri gelenlerinin yani vüzerâ, ümerâ ve diğer erkânın Kerekî'nin rehberliğine uyacaklarını ve onun emir ve yasaklarına itaat edeceklerini belirtmişti. Şah'a göre adı geçen görevliler Kerekî'nin rehberliğini ve onun emirlerine itaat etmeyi kurtuluş sebebi görmekteydi. Onlar, tüm üstün iradeleri ve haysiyetli niyetleriyle

[295] Arjomand burada, daha sonra İran dil ve kültürüne uyum sağlayarak zamanla İranlı hâle gelen Arap ulemânın çocuklarını da İranlı saymıştır. İranlı ulemâ aileleriyle evlilik neticesinde doğan Kerekî'nin torunlarının sonraki dönemde sadr makamında veya diğer dini vazifelerde görev aldığı bilinmektedir. Ayrıca sadr, ilk dönemden itibaren seyyid ailelerden seçilmiştir. Bu sebeple zikredilen makam hususunda, kişinin İranlı veya Arap olması dikkate alınmamıştır.
[296] Bu konuda bkz. Ağaçeri S. H., 1389, s. 84-85.

Kerekî'nin yüksek makam ve derecesini arttırma gayretinde olacaklardı. Bu hususta fermanın bir kısmı şu şekildedir:

> *Şah'ın fermanıdır, "Yüce seyyidler, yöneticiler, şerefli soylular, komutanlar… olmak üzere, bu mukaddes devletin diğer direkleri de onu rehber ve lideri olarak görsün tüm işlerinde ona itaat göstersin, onun emrettiğine uysun nehyettiğini ortadan kaldırsın. Memâlik-i mahrûse ve muzaffer ordunun topraklarında, şer'î işlerde onun naspettiğine mansıp verilsin azlettiği görevden el çektirilsin. Onun bu kabilden emirleri için başka bir belge ve emir beklenmesin ve görevden aldıkları onun emri olmadan yeniden görevlendirilmesin…" (Efendi, 1401, s. III 460).*[297]

Şah Tahmasb, Irak'ta Necef nehrinin yakınında Kebise ve Devâlib 'deki tarım arazilerini ve Kerekî'nin işlediği Ramahiye'deki ekili arazileri, vakfiyede belirtilen şer'î esaslara göre Kerekî ve evlatları adına vakfetme kararı almıştı. Bu arazilerin, Irak-ı Arab vergi kayıtlarından, varidat ve mesârif defterinden çıkartılması kararlaştırıldı. Buraların, Kerekî'nin vakfı ve onun yetkisinde araziler olarak kabul edilmesi emredilmişti. Kerekî'ye arzu ettiği şekilde, elinde bulunan suyurgal arazi yerine geliri yedi yüz tümen olan bir arazi hediye edildi. Ayrıca bu bölgenin, hâtemü'l-müctehidînin suyurgalı olarak kabul edilmesi, naiplerine teslimi ve yıllık ürününün görevlilere mazeretsiz ve eksiksiz bir şekilde teslim edilmesi emredilmişti (Efendi, s. III 455-460; Arjomand, 2016, s. 157-159).

Şah Tahmasb, hidayet kaynağı olarak gördüğü Kerekî Necef'ten memalik-i mahrûsede bir yere döneceği zaman Ramahiye halkının, elinden geldiğince gayret göstererek ona seyahati için hediye sunmasını emretmişti. Kerekî'nin yokluğunda yardımcılarından, Şeyh oradaymış gibi tüm gerekliliklerin yerine getirilmesi istendi. Buna ek olarak, Kerekî başkente geldiğinde memalik-i mahrûsenin ekâbirinin, ona mukabele beklemeden ziyarette bulunması ve ilgi göstermesini emretti. Şah, Irak-Arab yöneticilerinin de aynı kaideleri takip etmeleri, nezaketli bir şekilde onun hizmetinde hazır bulunmaları ve nefsani davranarak şeyhülislâmdan karşılama ve ziyaret beklememelerini emretmişti.

[297] Şah Tahmasb'ın fermanının bir bölümünün Türkçesi için bkz. Çelenk, 2005, s. 179-180; Kartaloğlu, 2019, s. 55-57. Belgenin tamamının karşılaştırmalı İngilizce hâli için bkz. Arjomand, 2016, s. 157-159. Çalışmamızda mevcut çeviriler sebebiyle bu önemli ferman, gerekli görülen yerlerde kullanılmıştır.

Şah Tahmasb, Kerekî'nin yaşadığı ve seyahat ettiği bölgelerde cemaat ve devlet görevlilerinin ona sınırsız bir ihtiramla davranmasını, yaşadığı bölgede mali işlerin ve adli konuların, onun nezaretinde ilerlemesini istiyordu. Kerekî'nin emirlerine uymayanları şeytan olarak tanımlamış ve kafirlik ithamında bulunmuştu (Efendi, 1401, s. III 455-460; Arjomand, 2016, s. 157-159).[298]

Şah Tahmasb Kerekî'ye, "Sen saltanata benden daha layıksın, sen İmam'ın naibisin ve ben senin tüm emirlerine uymakla mükellefim" demişti. Bu beyan doğrultusunda memleketin farklı köşelerine hüküm ve risaleler gönderilmiş, kanuna ve haraca riayet edilmesi emredilmişti. Haracın miktar ve süresi konusunda kaideler belirlendi. Sünnîlerin, Şiîleri mezhepten vazgeçirmemesi için her belde ve köyde imam görevlendirildi. Bu şekilde, Şiî cemaatin namazını eda etmesi sağlanmış ve Şiî din adamlarının, mezhebin kurallarını cemaate öğretmesi amaçlanmıştı (Tünükâbünî, 1396, s. 347).

Şah Tahmasb'ın 16 Zilhicce 939/ 9 Temmuz 1533 tarihli fermanında, Kerekî'den şeyhülislam olarak söz etmesinden hareketle bu konunun önemine değinmek gerekmektedir. Kerekî'nin şeyhülislam olarak zikredilen tarihten önce vazife almış olabileceği iddiası mevcuttur. Ayrıca Kerekî'nin, ilk defa Şah İsmail'in saltanatı döneminde şeyhülislam olduğu ima edilmiştir (Stewart D. J., 2016, s. 278). Ancak Kerekî'nin bu dönemde, Irak'ta devam eden öğretim faaliyetleri veya İran topraklarındaki tüm din adamlarının lideri olarak görülmesi, yani bir kontrol mekanizması şeklinde tanımlanmasından ötürü sürekli seyahat etmesi, bu tarzda bir görevi layıkıyla yerine getiremeyeceğini düşündürmektedir. Ayrıca görev kapsamı itibariyle Kerekî'nin faaliyetleri, bir başkent şeyhülislamının faaliyetlerinin ötesindedir. Bu sebeple, Şah Tahmasb'ın Kerekî'ye şeyhülislam şeklinde hitap etmesini, büyük bir fakihe gösterilen saygı şeklinde anlamak yerinde olacaktır.[299]

---

[298] Şah Tahmasb'ın Kerekî'ye fermanı, Safevî Devleti'nin Osmanlılar karşısındaki Irak-ı Arab politikası açısından önemlidir. Ekonomik açıdan mühim olan Irak topraklarında, Kerekî sayesinde Safevî varlığı güçlenmiştir (Sıfatgol, 1381, s. 315).

[299] Sıfatgol (1381, s. 149), Kerekî'nin Şah İsmail ve Tahmasb dönemlerinde resmi olarak şeyhülislâm olmadığını belirtilmiştir.

Şeyh İbrahim b. Süleyman Katîfî, Bahreyn'in Katîf şehrinde doğmuştur. H.913/1507-1508 yılında Irak-ı Arab'a göç eden bu meşhur fakih, Necef'e yerleşmişti. Kayıtlardan anlaşıldığına göre, 1538/1539 yılına kadar hayatta kalmıştı. Katîfî'nin meşhur talebeleri arasında, Kadı Nurullah Şuşterî'nin babası Seyyid Şerifeddin, Seyyid Muazeddin Muhammed İsfahânî ve Emir Nimetullah Hillî gösterilmektedir. Katîfî, ilmî ve fıkhî konularda devrin büyük fakihi Kerekî ile zıt görüşlere sahipti. Bu yüzden eserlerinin geneli, Kerekî'nin görüşlerine muhalefet ve reddiye amacıyla kaleme alınmıştı.[300] Katîfî Cuma namazı,[301] yöneticiden cevâiz (hediye) kabulü, harâc gibi konularda Kerekî'nin ictihadını reddetmekteydi. Onun öğrencilerinden ve aynı zamanda Şah Tahmasb döneminin sadrı olan Emir Nimetullah Hillî, Kerekî'ye karşı hocasını destekliyordu. Katîfî, hiçbir yöneticiden hediye ve suyurgal kabul etmemişti. Ziraattan elde ettiği geliri, çok sayıda ilim talebesi ve dervişin eğitim ve sohbetinde harcamıştı. Bu sebeple O, zâhirde yoksul bir hayat yaşamaktaydı. Katîfî'nin bâtında Şiîlik yoluna adadığı hayatı, çoğu Şiî âlim tarafından hedeflenen bir model şeklinde tanımlanmıştır (Efendi, 1401, s. 1-15).[302]

Katîfî, Irak'ta seyyidlerin ve diğer insanların Safevî Devleti'nin dayattığı yükümlülükleri yerine getirirken çektikleri zorluğa şahit olduğunu söylüyor ve Kerekî'nin harâc konusunda ahalinin ekonomik durumunu gözetmeden ortaya koyduğu tutumun, onun ilmindeki noksanlıktan veya mal ve dünya sevgisinden kaynaklandığını düşünüyordu. O, es-Sirâcü'l-Vehhâc li-Def'i Acâci Kâtı'ati'l-Lecâc risalesinde[303] Şiî âlimlerin emr-i bi'l ma'rûf vazifesinde olduklarını söylemiş ve sultanla ilişkilerinin İslâm'da fesada sebep olduğunu belirtmişti (el-Katifî İ. b., 1413, s. 28-34-58-64).

---

[300] Bu konuda ve Katîfî'nin hayatı hakkında kapsamlı bir çalışma için bkz. Rencber & Meşkuriyân, 1389, s. 112-113.

[301] Bu konuda bkz. Rumlu H. B., 1387, s. 1224-1225.

[302] Şeyh İbrahim Katîfî'den, takva ve dindarlık ile meşhur olan ve hiçbir şekilde bir sultandan in'âm ve suyurgal kabul etmeyen, ziraat ile elde ettiği az gelire kanaat eden bir fakih şeklinde söz edilmiştir (Handemîr, 1370, s. 210).

[303] Kerekî harâc risalesini 1510 yılında kaleme almıştı. Katîfî ise sekiz yıl sonra bu eseri Simnan şehrinde okumuş ve bir reddiye kaleme almıştır (Caferiyan, 1379, s. 175).

Katîfî Şah İsmail hakkında, “Saltanatı devam etsin. Biz Irak’ı Acem’deyiz. O, bizi Horasan’ın en uzak noktasından davet etti. Dinin tervicinde Ehl-i Beyt aleyhisselamın sünnetinde olanların ve Şiîliğin, daha fazla güçlenmesini istedi. Ancak, dini kurtarır da haram malı kabul edersek bu durum dinin tervicine nasıl layık olurdu?” (el-Katifî İ. b., 1388, s. 94) değerlendirmesinde bulunmuştur. Bahsi geçen Horasan’daki toplantıda Kerekî de vardır. Zira ikilinin çatışması burada başlamıştır.

Câir bir yöneticiden cevâiz kabulü, Şiî fıkhında müstakil bir bölümde incelenen ve haram olduğu bilinen bir konudur. Kerekî ile Katîfî arasındaki anlaşmazlığın nedeni, Şah Tahmasb tarafından Katîfî’ye gönderilen hediye olarak görülmüştür. Ancak ikili arasındaki rekabet aslında, Şah İsmail döneminin ortalarından itibaren fıkhî konularda, özellikle harâc konusunda anlaşmazlığa dayanıyordu. Zira Katîfî, imamın gaybetinde Safevî Devleti’ne toprak vergisi ödeme konusunda çekimser bir görüşü savunmaktaydı. Bu iki fakihin Meşhed’de bulundukları sırada, İmam Rızâ’nın kabrinin arka tarafında bulunan revakta fıkhî bir tartışmaya girdikleri, Katîfî’nin bu sırada Şah Tahmasb tarafından gönderilen hediyeyi kabul etmediği bilinmektedir. Kerekî, Katîfî’nin bu tavrını hatalı görerek eleştirmiştir (Efendi, 1403, s. 15-50-52). Efendi, sultandan cevâiz alma konusunda Katîfî’nin görüşlerini desteklemiş, Kerekî’nin cevâiz konusundaki olumlu tavrını reddetmiştir. Ayrıca, Katîfî’nin Kerekî’yi hediye kabulü konusunda imamlarla karşılaştırmasına karşı çıkmış ve Kerekî’nin fıkhî birikimini küçümsemesini eleştirmiştir.[304]

Kerekî, 1507 yılında Cezire nahiyesinde Şeyh İbrahim Katîfî ile mülakatta bulunduktan bir buçuk yıl sonra tekrar Necef’e dönmüştü. O, Kâtıʿatü’l-Lecâc fî

[304] Hediye konusundaki tartışmanın kökeni eskilere dayanmaktadır. Örneğin Büveyhîler hanedanının yöneticilerinden İzzüddevle, Şiî âlim Şeyh Müfid’e hil’at giydirmiş ve suyurgal olarak Bağdat yakınlarında toprak vermiştir (Şüşterî, 1365, s. II 328). Zikredilen tartışmada Kerekî tarafında olan bir görüş için bkz. el-Muhâcir, 1989, s. 127-8.

Hilli'l-Harâc[305] isimli eserinde tasarrufunda bir köyün olduğunu belirtmişti. Şeyh İbrahim Katîfî, bu bilgiyi doğrulamaktadır (el-Katifî İ. b., 1413, s. 25-30).[306]

Safevî kaynaklarına göre Katîfî'nin öğrencisi Nimetullah Hillî, hâtemü'l-müctehidîn olarak görülen Kerekî ile bazı konularda ihtilâfa düşmüş ve onun rahatsızlık duyduğu konularda, Katîfî'ye başvurmuştu (Kumî K. A., 1359, s. 237).[307] Nimetullah Hillî'den âlim ve dânişmend biri olarak söz edilmektedir. Hillî'nin ictihadını reddedenler olmakla birlikte O, kendi seviyesinde ve kendinden üstün kişilerle tartışmaktan geri durmamıştır. Hillî zekâ ve kabiliyetiyle, halkı hâkim olmadığı konularda kendine inandırmıştır. Hillî ve destekçileri, Kerekî'nin fetva verme yeterliliği olan bir fakihin fetvasıyla imamın ve naibinin yokluğunda Cuma namazının kılınmasına icazet veren ictihadını sorgulamıştır. Onlar, Şah Tahmasb'ın huzurunda hâtemü'l-müctehidîn'in ictihadının karşısında durarak onunla tartışmıştır (Rumlu, 1387, s. 333).[308]

Bunun üzerine Şah Tahmasb, muhaliflere ibret olması için Hillî ve Katîfî'nin irtibat kurmasını yasaklamıştı. Şah, devlet görevlilerinin onları takip etmelerini ve görüşmeleri durumda, Kerekî'nin vekilleri tarafından cezalandırmalarını emretti (Kumî K. A., 1359, s. 238). Şah Tahmasb'ın Nimetullah Hillî ve Katîfî'ye karşı kesin reddedici tavrı onun, Safevî Devleti'ni dini anlamda destekleyen Şiî fakihlerin yanında durduğunu göstermektedir. Şah'ın bu tavrı ilerleyen dönemde, Safevî dini bürokrasisinin İranlı âlimler yerine Arap Şiî fakihlere teslim edilmesinde önemli bir adımdır.

---

[305] Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kallek, 2002, s. 280-282.

[306] Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hânsârî, 1392, s. I 67-73.

[307] İhtilâfın kaynağını Kerekî'nin harac konusunda diğer fakihlerden farklı bakış açısına bağlayan bölüm ve Kerekî'nin ictihadı için bkz. Madelung W. , 1981, s. 197-200.

[308] "Bu iki grup ulemâ arasındaki devam eden tartışma özellikle Cuma namazı konusunda âşikârdır. el-Muhakkik el-Kerekî Cemâziyelevvel 917/5 Ağustos 1511 tarihinde Meşhed'te tamamladığı *el-Ca 'feriyye fi's-salât* başlıklı bir eser telif etti. Eserde el-Kerekî, eş-Şehîd el-Evvel'in (ö. 786/1384) görüşünü takip ederek Cuma namazı kılmanın farz olmadığını ve Cuma namazının sadece gerekli özelliklere hâiz bir müctehid tarafından kıldırıldığı takdirde kılınabileceğini iddia etti." (Stewart D. J., 2016, s. 303). Seyyid Nimetullah Hillî'nin 1522-1523 yılında Herat'a gittiği ve burada Şeyh Zeynel Abidin'in (Şehîd-i Sânî) hizmetinde bulunduğuna dair bkz. Handmîr, 1954, s. 511. Fakat bu bilgi şüphelidir.

Diğer taraftan Sadr Mir Gıyaseddin Mansur Deştekî ve Kerekî arasındaki ilk anlaşmazlık, Şah Tahmasb'ın 1530 yılındaki İsfahan seferi sırasında gerçekleşmişti.[309] Burada Deştekî ve Kerekî arasında yaşanan ilmî mübahasede, Kerekî üstün gelmişti. Deştekî inat ederek onun ictihadına uymadı (Şirazî A. B., 1369, s. 67). Buna ek olarak Kerekî'nin İran'a ikinci seyahati sırasında, Deştekî'nin muhalifleri onu kışkırtmış ve şeriat kaidelerine uymadığı konusunda bilgilendirmişti (Safevî, 1362, s. 14, Kumî K. A., 1359, s. 217-218).

Mir Gıyaseddin Mansur Deştekî ile Kerekî, birbirlerine kitap okuma konusunda söz vermişlerdi. Buna göre Kerekî, Deştekî'nin yanında Ali Kuşçu'nun Tecrîdü'l-itikâd isimli eserinin şerhini okuyacaktı. Deştekî'nin ise Kerekî'nin yanında Hillî'nin Kavâʿidü'l-ahkâm eserini okuması kararlaştırıldı. Ancak bu anlaşma, ikilinin yine fıkhî konularda anlaşamaması sebebiyle gerçekleşmedi (Safevî, 1362, s. 13-16-30).

Şirazlı âlimler genel anlamda, Cebel-i Âmil ulemâsı ve özellikle Kerekî'nin fıkhî ve ilmî alanda sahip olduğu otoriteye muhalefet etmişti. Bu konuda onlar, Arap ulemâ ile rekabet içindeydi. Kerekî, imamların ahbârına dayandığını söyleyerek İran'da kıble yönünü değiştirme ictihadı vermişti. Onun, ictihadının aklî dayanağını sunmaması sebebiyle, Sadreddin Deştekî'nin oğlu Gıyaseddin Deştekî, bu karara karşı çıktı. Ayrıca diğer Şirazlı âlimler, Kerekî'nin Cuma namazı fetvasına itiraz etmekteydi (Abisaab R. J., 2015, s. 10).[310]

Gıyaseddin Mansur Deştekî'nin soyundan, yani Deştek Seyyidlerinden olan Mirzâ Hasan Fesâ'î (1378, s. 99-101), zikredilen çatışmanın fıkhî ve aklî sebeplerine değinerek atasının tarafında durmuştur. Ona göre, Kerekî'nin kıble yönünü değiştirme kararı riyâziyyât konusunda kabiliyetinin olmaması sebebiyle,

[309] Kerekî, Şah İsmail ve Tahmasb dönemlerini kapsayan bir süreçte Irak, Horasan, Azerbaycan ve diğer şehirlerde Safevî ordusu ile seferlere katılmış ve yine bu dönemde, ilmi faaliyetlerle ilgilenerek ders ve fetva vermiştir (Kumî K. A., 1359, s. II).

[310] Kerekî'nin İran'da kıble yönünü değiştirmeye yönelik risalesi ve bu sebeple muhalefetle karşılaşmasına dair bkz. Tünükâbünî, 1396, s. 347. Kerekî'ye tepki gösterilmesinin temel sebebi, onun aklî ilimlerdeki yetersizliği olarak ifade edilmiştir. Ayrıca, imamların ve selef âlimlerin kıble konusundaki görüşleri nazara alınarak Kerekî, bunlardan farklı düşünmekle suçlanmıştır.

Deştekî'nin itirazına sebep olmuştu. Deştekî'ye göre Kerekî, kıble tayini gibi mühim bir konuda karar mercii değildi.

Şah Tahmasb, bu olayda da Kerekî'nin tarafında durmuş ve Deştekî'nin görevden alınmasına karar vermişti. Mir Gıyâseddin Mansur Deştekî azledilmesinin ardından 1531/1532 yılında Şiraz'a gitmiş ve Mansûriye Medresesi'nde telif ve tedrisatla meşgul olmuştur (Caferiyan, 1384, s. 88).

Kerekî'nin Irak'a dönüşü konusunda diğer kaynaklarda rastlanmayan bir bilgiyi Caferiyan (1384, s. 90), Muhammed Şefi' Âmilî'den aktarmaktadır. Buna göre, H.940-1533/1534 yılında Sultan Süleyman'ın Tebriz'e saldırısında Kerekî, Şah Tahmasb'ın yanındadır. Osmanlı ordusu on beş bin asker ve Safevî ordusu başlangıçta yedi bin, sonrasında bin Kızılbaş askerinin Osmanlı tarafına kaçması neticesinde üç bin süvariden oluşmaktadır. Şah Tahmasb bu ortamda Kerekî'ye, "Bu durumda sipâh uzakta ve düşman yakındadır, eğer mücadeleden çekilirsek tüm Şiî vilayetler tekrar Sünnî olurlar… Fakat mücadele edersek üç bin süvari ile on beş bin askere karşı nasıl mücadele edebilir?" şeklinde bir soru sormuştur. Kerekî cevaben, bu durumun ilacının Hak Teâlâ'ya dua etmek ve zafer dilemek olduğunu belirtmiştir. Buna mukabil Şah, dua etmenin vaktinin geçtiğini belirtmiş, Şah'ın bu ifadesine gücenen Kerekî, İran'ı terk ederek Irak-ı Arab'a gitmiştir.

Kerekî, 1534 yılında Necef'te ölmüştür. 1534-1535 yılında Osmanlı Devleti'nin Irak'ı ele geçirmesinden sonra, Kerekî'nin mezarının tahrip edilebileceği korkusuyla gizli kalması kararlaştırılmıştır (Kumî K. A., 1359, s. 236). Onun ölümünden sonra nâib-i âmme düşüncesi veya devrin ileri gelen fakihini tanımlamada kullanılan müctehidü'l zaman unvanının, Kerekî'nin oğlu ve torunu tarafından kullanıldığı görülmektedir. Ancak bu kullanımın, sonraki dönemde anlamını ne kadar koruduğu tartışmaya açıktır. Örneğin Kerekî'nin torunu Seyyid Hüseyin'in kendisini bu şekilde tanımladığı, fakat cemaatin Kerekî'nin oğlunu müctehidü'l zaman olarak gördüğünden söz edilmektedir (Türkmen, 1350, s. 458). Bunun yanında, Şah Tahmasb sonrasında İran'da yeterli ulemâ sayısına ulaşılmasıyla bu unvanların, giderek anlamını yitirdiğini veya daha çok devrin ilmî açıdan önde gelen fakihini tanımlamak için sembolik anlamda kullanıldığını düşünmek yerinde olacaktır.

2.1.2.2. Şah II. İsmail Dönemi (1576-1577)

II. İsmail'in tahta çıkışı, düşman iki grubun rekabeti neticesinde gerçekleşti. Şah Tahmasb'ın değer verdiği kızı Perihan Hanım, Şah ölüm yatağındayken Haydar ve İsmail Mirza'nın taraftarlarını çıkarları doğrultusunda değerlendirdi. Perihan Hanım, Haydar'ın annesini kendisiyle akıl olarak eşit görmesi sebebiyle, ona kin besliyordu. İsmail Mirza'yı ise zayıf yönetim kabiliyeti sebebiyle destekleme kararı almıştı. İsmail Mirza cülûsu sırasında, Ustaclular ve Haydar'ın anne tarafından Gürcü akrabaları hariç tüm hiziplerin desteğini aldı. O, başkente ulaşmadan taht rekabeti konusunda tüm malumatı öğrenmişti (Rumlu H. B., 1387, s. 599-600).[311]

Şah Tahmasb'ın ölümüne yakın bir zamanda kendine geldiği kısa sürede, İsmail Mirza'nın destekçileri Şah Tahmasb'a onu sûfî ve inançlı bir şehzade olarak tanıttılar. Haydar Mirza, İsmail'i tahta çıkartmayı amaçlayan Perihan Hanım'ın kurduğu tuzak neticesinde öldürülmüştü. Buna göre, babasının ölümünden sonra şahlığını ilan eden Haydar Mirza, İsmail'in taraftarlarının muhalefetiyle karşılaştı. Haydar'ın şahlığını onaylayan fermanın bir kadın tarafından kaleme alındığını düşünen muhalifler, onun cülûsuna karşı çıktılar. Bu itirazın müsebbibi olarak görülen Perihan Hanım, başta tutuklansa da daha sonra kardeşi Süleyman ve dayısı Çerkes Şamhal Sultan'ı Haydar'a itaat ettireceğine dair yemin etmiş ve serbest bırakılmıştı. Sarayı terk ederken at meydanına bakan kapının anahtarını alarak dayısına teslim eden Perihan Hanım, bu planla Haydar Mirza'nın Şamhal Sultan ve İsmail'in destekçisi Kızılbaşlar tarafından öldürülmesine sebep oldu. Bu şekilde, İsmail Mirza'nın tahta çıkması kesinleşti (Türkmen İ. B., 1945, s. 206-327; Rumlu H. B., 1387, s. 599-600).

Şah II. İsmail cülûsunun ertesinde hanedan üyelerine, kendisine itaat etmeleri durumunda daha önce görülmemiş bir ihsan ve ihtiram sözü vermişti. Ancak bu sözünü tutmayarak taht iddiasında bulunabilecek ya da bebek yaşta olsa da

[311] İsmail Mirza, başkentteki rekabet sırasında zindandaydı. Şah Tahmasb'ın emirlerinin neslinden Masum Bey, onun hükmü gereğince İsmail Mirza'yı Kahkaha Kalesi'ne hapsetmişti. Şah'ın emriyle İsmail Mirza'yı, Hasan Bey Yüzbaşı'nın kardeşi Habib Bey Ustaclu ve yine aynı taifeden korucular muhafaza ettiler (Şirazî H. Z., 1996, s. 79).

tahtın varisi olan tüm kardeşlerini ve kardeş çocuklarını ortadan kaldırttı. Şah'ın elinden kurtulan hanedan üyeleri, kör edildiler. Onun, zaten görme bozukluğu olan ağabeyi Muhammed Hüdâbende'yi ve ömrünün yetmediği veya ulaşamadığı için yeğenleri Abbas ve Hamza Mirza'yı öldürtemediği anlaşılıyor (Rumlu H. B., 1387, s. 629-30; Natanzî, 1373, s. 159).[312]

Şah Tahmasb sonrası dönemde, Şiî ulemânın cemaatin İran'da büyümesi konusunda gösterdiği gayret sürekli bir şekilde artmıştı. Bunun aksine Safevî Devleti'nin Şiîliğin tervici konusundaki faaliyetleri, devamlı artan bir seyirde olmadı. Şah II. İsmail döneminde, Şiî-İmâmî propaganda faaliyetlerinde yavaşlama görüldü. Bu dönemde Safevî Devleti'nin dini faaliyetlerinde, Sünnî sınır komşuları ile ilişkilerin önemli bir etkisi olmuştu (Newman A. J., 2006, s. 46).

Buna göre, Şah II. İsmail'in Şiîlik hakkındaki beyanları, fakihler ve Kızılbaşlar tarafından sert bir muhalefetle karşılanmıştı. Şah'ın Sünnî cemaate ılımlı bakması ve ilk üç halifeye lanet edilmesini yasaklaması, ona karşı güçlü bir cephe meydana getirdi. Şah'ın, dini ve bürokratik görevlere getirdiği kişilerin Sünnî olduğu şeklinde dedikodular yayılıyordu. Bu durum, onun Sünnîliği tekrar canlandıracağı söylentilerine sebep olmaktaydı (Gholsorkhi, 1994, s. 477-488).

Şah II. İsmail tahta çıktığında, Şah Tahmasb dönemindeki Şiî ulemâ-devlet uzlaşmasının farkındaydı. Bu doğrultuda cülûs töreninde Şiî ulemâya, törenin devrin müctehidi tarafından yönetilmesi için teklifte bulundu. Cülûs töreninin devrin önde gelen din adamı tarafından yönetilmesi, ulemânın yöneticiye sağladığı meşruiyet anlamına geliyordu. Bu uygulama daha sonra, bir gelenek şeklinde devam etti. Şah II. İsmail'in cülûs törenine, ekâbir, fuzelâ ve zamanın müctehidi olarak tanımlanan Kerekî'nin oğlu Şeyh Abdülâlî Kerekî (1520-1585) davet edilmişti. Şah ona, "gerçekten de bu sultanlık Hz. İmam Sahibü'z Zaman Aleyhisselam'a bağlıdır ve sen, onun tarafından İslâm ve şeriatın hükümlerinin revacı için görevlendirilmiş naipsin. Benim saltanat halımı sen ser ve beni bu makama sen oturt. Bu şekilde, senin rey ve iradenle hükümdarlık ve fermandarlık tahtına oturmuş olayım" demişti. Bunu duyan Şeyh Abdülâlî dudak altından,

[312] Şah Tahmasb'ın Muhammed ve İsmail Mirza'nın anneleri Sultanım Hanımla yani Türkmen Musa Sultan'ın kızı ile nikâhına dair bkz. Türkmen İ. B., 1945, s. I-214;Natanzî, 1373, s. 159.

“benim babam kimsenin ferrâşı değildi.” dedi. Bu cevap, Şah’a yönetiminin ilk günlerinde ulemânın kendisine karşı iyi niyetli olmadığını ve dikkatli davranması gerektiğini gösteriyordu (Natanzî, 1373, s. 40-41).

Şah II. İsmail’in cülûs töreninde, teşrifatta hanedan erkeklerinden sonra Şiî ulemâya yer verilmişti. Bu durum ulemâya gösterilen saygının, Şah Tahmasb dönemindeki gibi devam ettiğini göstermekteydi. Safevî kaynaklarında, Şah Tahmasb döneminin din adamlarından söz edilirken ordu-yi hümâyûnun; Arap, Acem ulemâ ve fuzelâ ile dolu olduğu vurgulanmaktaydı. Bu anlatımlarda Kerekî hanedanından övgüyle bahsedilmiş ve Şeyh Abdülâlî’ye olan saygı ve onun ictihadının gördüğü itibara dikkat çekilmişti. Ancak ilginç bir şeklide Kerekî’nin kızından olan torunu Mir Seyyid Hüseyin’den söz edildiğinde onun, Şeyh Abdülâlî ile bir rekabet içinde olduğu ima edilmekteydi.[313] Buna göre Seyyid Hüseyin kendisini, “seyyidü’l-muhakkikîn, seyidü’l-mudakkikîn, vârisü’l-ulûm’il enbiyâ ve hâtemü’l müctehidîn” olarak tanımlıyordu (Türkmen, 1350, s. 458; Abisaab R. J., 2015, s. 12).

Şah II. İsmail’in Mir Seyyid Hüseyin’e karşı açık bir düşmanlığı söz konusuydu. Şiî kaynaklarına göre, Kerekî’nin oğlu Abdülâlî ve torunu Seyyid Hüseyin, Şah II. İsmail tarafından zehirlenmek istenmişti. Hatta Şeyh Abdülâlî, bu durumdan kurtulmak için Kazvin’den Hemedan’a kaçmıştı. Şah II. İsmail, sikkelerin yüzlerinden imamların isimlerini kaldırmak istiyordu. O, güya ahaliyi kandırarak sikkelere Yahudi ve Hristiyan necis ellerinin değdiğini ve imamların isminin kirlenmemesi için zikredilen eylemi planladığını söylemişti. Ancak işin aslını anlayan Mir Seyyid Hüseyin, bu karara muhalefet etti. Şah’ın Mir Seyyid Hüseyin’i hedef almasında bir diğer sebep, bu fakihin Kızılbaşlara tesir etmesi ve onları Şah’ın hilafında yönlendirmesiydi. Anlatıldığı kadarıyla Mir Seyyid Hüseyin, Teberrâiler ile yolunu ayırmamakta ısrarcıydı (Efendi, 1403, s. III 132-133).

Şah II. İsmail, Esterâbâdlı Şiî fakihlere de cephe almıştı. Şah onları, Şiî-İmâmî mezhebi aşırı şekilde savunmakla suçluyordu. Onların inancı, gulât seviyesinde

[313] Mir Seyyid Hüseyin’in Erdebil şeyhülislâmı olduğuna dair bkz. Kumî K. A., 1359, s. 555.

görülmüştü. Şah'a göre bu zümre, teberrâda aşırılık göstermekteydi. Buna mukabil Esterâbâdlı fakihler, Şiî mezhepte ısrar etmiş ve Şah'ı Sünnî olmakla suçlamışlardı. Örneğin fakih Seyyid İmadeddin Hüseynî Esterâbadî, Şiîlikte aşırıya gitmiş ve bu sebeple uyarılmıştı. Onun eylemlerine devam etmesi, cezalandırılmasıyla sonuçlandı (Efendi, 1401, s. IV 69; Türkmen, 1350, s. 214-215).

Ancak Şah II. İsmail ile Halifetü'l-hulefâ Bulgar Halife arasında yaşanan Hz. Aişe tartışması ve sonrasında Bulgar Halife'nin azledilmesi, Şah'a yöneltilen Sünnîlik suçlamalarına karşı onun bu duruma, mutedil Şiîlik ve Ehl-i Beyt'e saygı çerçevesinde baktığını göstermekteydi. Buna göre Şah, Bulgar Halife'ye karısı hakkında birisinin kötü söz veya küfürlü ifade kullanmasını nasıl karşılayacağını sormuştu. Bulgar Halife kötü karşılayacağı cevabını verince Şah, "Peki nasıl olur da peygamberin haremine lanet edilir" dedi. Bulgar Halife, lanet edilebilir fakat küfredilmez, beddua Allah'a havaledir savunmasında bulundu. Bu duruma hiddetlenen Şah, din işlerinden anlamadığını ima ederek ona "Sen saf bir Türksün, bunları nereden öğrendin" dedi. Bulgar halife, bu bilgiyi Şah Tahmasb zamanı fakihlerinden duyduğunu söyledi. Şah bu cevaptan tatmin olmayarak onu görevden azletti. Ardından koruculara dövdürerek saraydan atılmasını istedi (Türkmen İ. B., 1945, s. 214).[314]

Sadr Mirza Mahdum Şerifî (1540-1587), Şah II. İsmail döneminde Şiîleri eylemleriyle rahatsız eden kişilerin başında geliyordu. Sünnî olduğu Şiî ulemâ ve Teberrâiler tarafından sürekli dile getirilen ve Şah'a şikâyet edilen Mirza Mahdum, gittiği yerlerde saldırıya uğramaktaydı. Şah, Mescid-i Haydariyye'de vaaz verdiği sırada Şiîler tarafından saldırıya uğrayan ve lanet edilen Mirza Mahmud'u savunmuş ve tekrar rahatsız edilmemesi için korucularını görevlendirmişti. Buna mukabil Mirza Mahdum Şerifî, Şah II. İsmail'in Sünnî

[314] Momen (1987, s. 110), Kızılbaşların Şah II. İsmail'e karşı Şiîliğin koruyuculuğunu üstlendiğini belirtmiştir.

olmak istediğinden söz ediyor ve Şiî cemaati İslâm kaideleri ile çelişen davranışlar sergilemekle suçluyordu (Hinz, 1371, s. 120).[315]

Görüldüğü kadarıyla Şah II. İsmail, Şiîlik ve Sünnîlik arasında bir denge sağlamak için Şiîliğin aşırı faaliyetlerini ve bu faaliyetleri yürüten kişileri merkezden uzaklaştırmak istiyordu. O, mutedil Şiîliği takip eden İranlıları desteklerken bu konuda, halkta ve sarayda farkındalık yaratmak istemişti. Bu süreçte Şah'ın, ulemâ ve ümerâdan fikirlerine muhalif olmayanları kendine yakın tutma gayretinde olduğu anlaşılıyor. Safevî kaynaklarına göre Şah II. İsmail döneminde, sahabeye lanet etmediği için sarayın ihsanına mazhar olan kişiler hâlinden memnundu (Türkmen İ. B., 1945, s. 215-16).

Farklı bir bakışa göre ise Şah II. İsmail dönemi, Şiîliğin İran toplumunda kökleştiğini ve büyük sarsıntılara karşı dahi dayanma gücüne ulaştığını gösteren bir dönemdir. Şah'ın dini-siyasi yetkiyi tek elde toplama gayreti, Şiîliğe karşı muhalif hareketlerde bulunmasına ve Kızılbaşlarla karşı karşıya gelmesine sebep olmuştur. Ancak Şah'ın kısa yönetimi, onun politikalarının sebep ve neticesini tam olarak anlama imkânı vermekten uzaktır. Bu dönemde yaşanan olaylar, Şiî ulemâyı birleştirmiştir. Bürokrat kesimle birlikte ahaliye Şah konusunda kaygılarını duyuran ulemâ, ilk defa Safevî hanedanına karşı somut bir tepki ortaya koymuştur (Conâbedî, 1378, s. 399-400; Ağaçeri S. H., 1389, s. 185-186-187).

Şah II. İsmail, 14 Kasım 1577 tarihinde aniden vefat etti. Kaynaklar onun, geceleyin çok fazla afyon aldığını ve bunun tesiriyle öldüğünü kaydetmektedir. Bununla birlikte, Şah'ın odasına giren ilk kişinin Perihan Hanım olması sebebiyle, onun tarafından zehirlenmiş olabileceği iddiası da bulunmaktadır. Şah'ın kısa yönetiminde, acımasızlığıyla meşhur olması ve birçok düşmanla çevrelenmesine rağmen müsâhibi Hasan Bey Helvacı'nın evinde ölümünden, bu güçlü kadın ve

[315] Aynı şekilde Şiî kaynaklarda, Şah'ın Sünnî âlimlerden etkilenerek bu mezhebe geçtiğinden söz edilmektedir. Ancak bu iddia şüphe ile karşılanmalıdır (Şüşterî N. , 1365, s. 53). Şah II. İsmail döneminde sadr makamına gelen iki kişi, Mirza Mahdum Şerifî ve Şah İnayetullah İsfahânî'dir (Türkmen, 1350, s. 207).

harem kadınları ittifakı sorumlu tutuldu. Ancak Şah II. İsmail'in ölümü uyuşturucu bağımlılığından kaynaklanmıştı (Rumlu H. B., 1387, s. 254-55).[316]

1580 yılında Kûh Gilûye'de Düzmece İsmail olarak adlandırılan bir derviş, II. İsmail'in ölmediğini ve ölen kişinin bir köle olduğunu iddia etmişti. Bu kişi, etrafındaki kalabalık Lur topluluğuyla baş kaldırdı. Bir Kalender dervişi olarak hak iddia eden Düzmece İsmail, Safevî Devleti'nin zayıflığından istifade etmiş, Afşarlı Halil Han'ın oğlu Rüstem Bey'i öldürmüştü.[317] Bu isyan, Afşar ve Dulkadirli ittifakıyla bastırıldı, Düzmece İsmail öldürülse de bölge yöneticisi olan Afşarlar, büyük zarar görmüştü (Türkmen İ. B., 1945, s. 270-272).[318]

[316] Şah II. İsmail'in ölümünü haber alan ahalinin, onun istibdadı sebebiyle üzüntü belirtisi göstermemesine dair bkz. Türkmen, 1945, s. 379. İlginç bir şekilde II. İsmail'in ölümü, Mir Seyyid Hüseyin'in kerametinden sayılmıştı. Onun sıcak bir hamamda hapsedildiği gece, Şah ölmüştü (Efendi, 1401, s. 70-75).

[317] Kalenderîlerden Safevîler dönemi boyunca yer yer bahsedilmiştir. Bu durum onların, dini faaliyetlerine devam ettiğini göstermektedir. Kalenderîler genellikle, siyasi istikrarsızlık ve merkezin zayıf olduğu dönemlerde ayaklanma liderleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Örneğin, II. İsmail'in ölümü ertesinde yaşanan kaotik dönem ve meydana gelen bir dizi yerel isyanda onlara rastlamaktayız (Arjomand, 2016, s. 347).

[318] "Kalender'in bu isyanı o kadar şöhret buldu ki, birçok mukallidleri zuhur etti. Bunların hepsi de II. Şah İsmail adı ile ortaya çıkıyordu. İsmail'in halk arasında bu kadar sevilmiş olmasına hayret edilir. Halbuki görmüş olduğumuz gibi, kendisi Sünnî'liğe meyli olmakla itham edilmişti." (Sümer, 1976, s. 133).

2.2. KLASİK ŞİÎ SAFEVÎ DEVLETİ'NİN MİMARLARI

2.2.1. Şah Abbas Dönemi (1587-1629)

Muhammed Hudabende'nin (1578-1587) hanımı Mehd-i Ulyâ, Mazenderan Seyyidleri Mar'aşîler'den Mir Abdullah'ın kızıydı. Mir Abdullah, aile içi mücadelede kardeşi Murad tarafından öldürülmüştü. Mehd-i Ulyâ, Şah Tahmasb hayattayken görme yetisi zayıf olan Şehzade Muhammed ile evlendirilmişti. Abbas ve Hamza Mirza'nın anneleri olan bu kudretli kadın, Şah II. İsmail'in yönetimi sırasında Vezir Mirza Selman ile ittifak kurmuş ve Şiraz'dan, başkentte yaşanan olayları takip etmişti. Mehd-i Ulyâ, Muhammed Hudabende'nin tahta çıkmasıyla tüm devlet işlerini kontrolü altına aldı. O, Mazenderanlı akrabalarını da yanına alarak önce II. İsmail'i tahta çıkartan Perihan Hanım'ı öldürtmüş daha sonra, taht kavgalarında önemli bir rol sahibi olan Kızılbaşlara karşı güçlü bir ittifak oluşturmuştu.[319] Muhammed Hudabende'nin Kızılbaşlar ile Mehd-i Ulyâ'yı barıştırma çabası, yönetim süresi boyunca devam etmiştir (Natanzî M. b., 1373, s. 70-73).[320]

Şah Muhammed Hudabende, Şiî itikada adanmışlık konusunda babasını aratmıyordu. O, babası Şah Tahmasb kadar otorite sahibi olmasa da onun kadar dindardı. Şah Muhammed, Şiî ulemâ ile arasını iyi tutmaya gayret göstermiş, saygın din adamlarına ve seyyid ailelerine toprak bağışlarında bulunmuştu. Örneğin Yezdî ailesine, büyük miktarda arazi bağışlamış ve hanedan kızlarından birini Halilullah Yezdî'ye, kız kardeşi Haneş Begüm'ü ise Nimetullah Yezdî'ye nikâhlamıştı (Türkmen İ. B., 1945, s. 398).

Abbas'ın şehzadelik dönemi, annesi Mehd-i Ulyâ'nın Kızılbaşlar ile rekabeti sebebiyle Herat'ta görev aldığı dönemden, yani bir buçuk yaşından itibaren

---

[319] "Kızılbaşlar, tüm makamların Mehd-i Ulyâ'nın akrabalarına verileceği korkusunu yaşamaktaydı." Mehd-i Ulyâ'nın, zindandaki akrabası Gilan yöneticisi Han Ahmed'i İstahr Kalesi'nden çıkartarak tekrar görevlendirmesi hakkında bkz. Nevâî, 1368, s. 13.

[320] Mehd-i Ulyâ'nın, şehzadelerin küçük yaşta olması ve kocasının görme yetisinin zayıflığı sebebiyle memleketin en mühim işlerini dahi kontrolü altına aldığı ve bir hükümdar gibi fermanlara uyulmasını emrettiğine dair bkz. Türkmen, 1945, s. I:440.

sorunlu geçmişti. Anlaşıldığı kadarıyla Şehzade Abbas'ı annesiyle Fars'a göndermek ve kardeşi sekiz yaşındaki Hamza Mirza'yı Herat yöneticisi olarak Horasan'da tutmak isteyen Kızılbaşlar, Şah Muhammed Hudabende'ye baskı yapıyorlardı. Ancak Mehd-i Ulyâ, çocuklarının Kızılbaşların etkisiyle yetişmesini istemiyordu. Buna mukabil Şamlu ve Ustaclu aşiretleri, Kazvin'i kontrol eden Tekelü ve Türkmen aşiretlerinin daha fazla kuvvet kazanacağı endişesiyle Abbas'ı kontrol altında tutma planında ısrar ettiler (Türkmen, 1945, s. 440; Kumî K. A., 1359, s. 663).

Şah Abbas'ın Kızılbaşlar'a karşı sert tedbirlerinde, küçük yaşlarından itibaren bu zümreyle yaşadığı kötü tecrübe etkili olmuştu. Şah II. İsmail 1577 yılında, Şamlu Ali Kuli Han'dan Abbas'ı öldürmesini istemişti. Şah Abbas'ın çocuk yaşında Ali Kuli Han'ın elinden kurtulması, bir tesadüf sonucunda gerçekleşti. Buna göre, mübarek ayda olunması ve Şah II. İsmail'in ölüm haberinin gelmesiyle onun öldürülmesi emri yerine getirilmemişti. Daha sonra, Mehd-i Ulyâ Kızılbaşlar tarafından boğularak öldürülmüştür (Taherî, 1354, s. 101-103).[321]

Şah Abbas'ın anne tarafından da seyyid olması, onun diğer şehzadelerden daha yüksek bir konuma sahip olmasında etkiliydi. Safevî hanedanının, seyyâdet itibarını her iki taraftan arttırmak, ulemâ ve ahalinin saygısını kazanmak için seyyid ailelerle sıhriyet bağı kurduğu biliniyordu. Şah Abbas, annesi Mehd-i Ulyâ'nın Mar'aşî Seyyid Hanedanı'ndan olması sebebiyle hem saltanatının kuvveti hem de velâyeti açısından övülmüştü. Güya ensâb ilmine hâkim olanların ittifakıyla Şah Abbas'ın soyu, İmam Mûsâ el-Kâzım'ın evlatlarından Ebu'l-Kâsım Hamza'ya dayanmaktaydı. Abbas'ın doğumunda bakıcısı, çocuğu olmadığı halde ona süt annesi olmuştu (Türkmen İ. B., 1945, s. 44-218-219).[322]

---

[321] Abbas'ın Kızılbaşlar'a muhalefetinde, annesinin onlar tarafından öldürülmesi tesirli olmuştu. Şah Muhammed Hudabende'nin, Mehd-i Ulyâ'yı başkentten uzaklaştıracağına söz vermesi ve masum bir seyyid kızını öldürmemeleri için yalvarmasına rağmen Kızılbaşlar, hareme girerek onu boğmuştur. Sonrasında, annesini ve şehirdeki Mazenderanlılar'ı kılıçtan geçirmişlerdir (Türkmen, 1945, s. 447). Bu dönemde İran'daki iç karışıklıkla ilgili bkz. Aydoğmuşoğlu, 2011, s. 67-68.

[322] Ebul-Muzaffer Şah Abbas İbn Sultan Muhammed Padişâh İbn Şah Tahmasb İbn Şah İsmail İbn Sultan Haydar İbn Sultan Cüneyd İbn Şeyh Şah Sultan İbrahim İbn Sultan Hoca Ali İbn Sultan Sadreddin Musa İbn Şeyh Safiyüddin İshak İbn Eminüddin Cebrail İbn Salih İbn Kutbettin İbn Selahaddin Reşid İbn Muhammed el-Hâfız… İbn Ebul Kâsım Hamza İbn Himmetli imam Ebî

Kaynaklarda Şah Abbas'ın adaletli, dini bütün ve insaflı şahsiyeti, yönetimini Şiî zeminde temellendirmek amacıyla ön planda tutulmaktaydı. Onun Hz. Ali'nin sadık halefi olması yani seyyâdeti sebebiyle, saltanatının hücceti vurgulanmıştı. Safevîler döneminde, Şah Abbas'ın başı üzerine yemin etmek yaygın bir gelenekti. Bu yemin, herhangi bir anlaşmazlıkta Kur'an üzerine edilen yemine inanılmaması durumunda kullanılıyordu (Della Valle, 1348, s. 174).[323]

Şah Abbas, sade bir kişiliğe sahipti. O, birbirine zıt özellikleri kendinde cemeden, tevazu sahibi, derviş ahlaklı bir kişi olarak tanımlanmaktaydı. Şah Abbas'ın, diğer Safevî şahları gibi irşad tahtının, yani mürşîdliğin sahibi olduğuna inanılıyordu. Onun döneminde kullanılan "Keyân-Key, Cemşid, İskender Şan, Süleyman" gibi unvanlar, Safevî saltanatının dünyevî otoritesini göstermekteydi (Türkmen İ. B., 2009, s. 33-34).

Şah Abbas'ın, babası ve dedesinden farklı olarak dini yaşantısında taassup yoktu. O, dini kavâide ve ulemâya saygı gösteriyordu. Safevî kaynakları onu, ibadetlerini düzenli bir şekilde yerine getiren, hatta seferlerde dahi din işlerine önem veren bir Şah olarak tanımladılar (Yezdî, 1365, s. 301). Bu doğrultuda, Şah Abbas'ın içki bağımlılığı Şiî din adamları tarafından görmezden geliniyordu. Bazen de hadislerdeki belirli bölümler, sağlık ve saltanat gerekliliği çerçevesinde genişletilerek duruma uyduruldu. İsfahan şeyhülislamı Mirza Gazi Yezdî Erdekânî (ö.1664/1665), Câm-ı Cihân-nümâ-yi Abbâsî isimli risalenin yazarıdır. O, Şah Abbas'ın içki bağımlılığını hastalığa şifa olduğu bahanesiyle müspet görmüştür (Erdekânî, 2014, s. 18-24).

İbrahim Musa el-Kâzım İbn Nâtık İmam Ca'fer es-Sâdık İbn İmam Muhammed el-Bâkır İbn İmam Ali Zelnelâbidîn İbn dindarların imamı Allah'ın galip aslanı Ali İbn-i Ebu Tâlib (Türkmen, 2009, s. 37). Bu bahsin Şeyh Safiyüddin'den başlatılan hâli için bkz. (Erdebilî D. T., 1373, s. 79-81). Yine Şah Tahmasb yönetiminden başlayarak gelişen vilâyet nişanlı saltanat vurgusu için bkz. Türkmen İ. B., 1945, s. 34.

[323] Genel olarak Şah Abbas için, "Hazret-i âlâ Şah-i Zılullâhi" (Allah'ın gölgesi olan âlâ hazret Şah), Muhammed Hudâbende için "Nevvab-ı İskender Şan" (İskender şanlı nevvab), Şah Tahmasb için "Şah-ı cennet mekân-i Firdevs-aşiyân"(cennet sakini olan cennet mekân Şah", Şah İsmail için "Hakan-i Süleyman Şan" (Süleyman Şanlı Hakan) kullanılmıştır (Türkmen, 2009, s. 33-34).

Şah Abbas döneminde Safevî Devleti, güçlü bir merkeziyetçilik ve giderek azalan kabilecilik yönetim anlayışına doğru değişim göstermiştir. Bu durum, Safevî Devleti'nin kuruluşundan itibaren gelişen Şiî kültür ve mezhebî anlayışın, daha ön plana çıkmasına ve olgunlaşmasına zemin hazırlamıştır (Sıfatgol, 1381, s. 173).

Şah II. İsmail'in kısa süren, Sünnî yönelimli yönetimi ve Şah Muhammed Hudabende döneminde yaşanan Kızılbaş etkinliğinin artması, Şah Abbas döneminde devletin sempatisini, mecburî bir şekilde Şiî ulemâya yöneltmişti. Şah Abbas, Kızılbaşlar'ı kontrol altına almış ve Gilân, Mazenderân, Sistan, Lâr ve Luristan'daki mahalli emirliklere son vermişti (Sümer, 1976, s. 142).

Şah Abbas yönetiminin ilk zamanlarında, dış sorunları beklemeye almış, öncelikle içerideki sorunlara özellikle Kızılbaş sorununa yönelmişti. Şah Tahmasb'ın ölümünden beri devam eden siyasi istikrarsızlık, Kızılbaşların merkezi umursamayan ve önlenemeyen eylemeleri, Şah Abbas'ın kanlı tedbirlere başvurmasına sebep olmuştur. Şah bu dönemde, Mürşid Kulu Han gibi güçlü bir Kızılbaş beyinin etkisinden kurtulmuş ve aşamalı bir şekilde ümerânın İran topraklarındaki gücünü kontrol altına almıştı (Kumî K. A., 1359, s. II 882-3).[324]

Öyle anlaşılıyor ki Şah Abbas, Kızılbaşlar ve Safevî hanedanının kuruluş öncesine dayanan uhrevi ilişkisini dünyevi bir hâle getirmeyi hedefliyordu. Şah, Safevî hanedanının eski müttefiklerinden Lahican Sûfîileri'nin üzerine yürüdüğü sırada onları, ihanetle ve sûfî olmamakla suçladı. Onun siyasi ve dini hamlelerini kestirmek güçtü. Şah Abbas'ın, Kızılbaşlara itibarının yok denecek kadar az olduğu açıktı. O, Kızılbaşların bürokrasideki yüksek konumunu kabul etmemiş ve

[324] Aynı bölümde söz edilmiştir. Şah Abbas 1589 yılında, onu tahta çıkartan Mürşid Kulu Han'ı öldürtmüştür. Şah Abbas, Kızılbaşların tımar toprakları üzerindeki hâkimiyeti sebebiyle merkezileşmeye önem vermişti. Kızılbaşlar Mehd-i Ulyâ'yı öldürmeden önce, Şah Muhammed Hüdabende tarafından ona hediye edilen topraklara göz dikmiştir. Kızılbaşların Mehd-i Ulyâ'yı öldürdüklerinde bu toprakları geri alması, Şah Abbas'ın onların toprak üstünlüğünü kırma gerekliliğini erken dönemden beri fark ettiğini göstermektedir (Türkmen, 1945, s. 447-448).

onları, daha önce itibar etmedikleri askerlik dışı vazifelerde kullanmıştı (Türkmen, 1350, s. II. 879-882; Floor, 2003, s. 68-70).[325]

Şah tarafından Kızılbaşların faaliyetleri, Safevî merkezileşmesinin önünde engel olarak görülüyordu. Bu sebeple Kızılbaş gücü, sarayda eğitilerek eyaletlere dağıtılan, Şah'ın dünyevi otoritesine inanan gulâm ordusuyla dengelendi. Safevî kaynaklarında, Şah Abbas'ın kararlı kişiliği sayesinde İran topraklarında kaosun sona ereceğinden övgüyle söz edilmekteydi. Buna göre Şah Abbas, İran'ı son on yılda içinde bulunduğu kötü durumdan kurtaracak kahir hükümdar olarak tanımlanmıştı. Bu zamanda Kızılbaş beyleri ve bazı kudretliler, devletin güçlü bir liderden mahrum olduğunu fark ederek İran'da istedikleri gibi at koşturmuş ve nizamın bozulmasına sebep olmuşlardı (Türkmen, 1350, s. 1100).[326]

Şah Abbas döneminde Safevî bürokrasisinde, Şiî ulemâ ve gulâm ordusu ayrı birer güç merkezi hâline geldiler. Onların bürokratik faaliyetleri, Safevî Devleti tarafından desteklenmekteydi. Söz konusu destek, Şah Abbas sonrası dönemde politika hâline geldi (Matthee, 1996, s. 394).[327] Kızılbaşların Safevî hanedanına bağlılığının azalmasıyla, devlete sadakatlerinin aşiret sadakatine dönüştüğü, yani aşiret liderine bağlılığın arttığı iddia edilmektedir (Savory R. M., 1960, s. 91-92). Ancak burada, Kızılbaşlar arasındaki öne çıkma yarışına dikkat edilmelidir. Zira Kızılbaşlar, Safevî Devleti'nin onların gücünü dengelemek için yeni bir güç arayışına girdiği dönemde, siyasi ve ekonomik emellerini ön plana almıştır. Onlar bu amaçla, aşiretler üstü bir yapıda veya aşiret liderlerinin ittifakı şeklinde örgütlenmiştir. Şah Abbas'ın baskı siyasetiyle artan bu yönelim, ilerleyen dönemde Kızılbaşların temel politikası hâline gelmiştir. Bu sebeple bahsi geçen

[325] Şah Abbas, Kızılbaş bey aileleriyle sıhriyet bağı kurulmasını reddetmiştir. Şah bu geleneği, hanedanın aşağılanması olarak tanımlamıştır. Örneğin Ustaclu Mürşid Kulu Han'ın hanedandan nikâh isteği, sert bir şekilde reddedilmiştir (Türkmen, 1350, s. 324).

[326] Şah Abbas Afşar, Zû'l-kadr, Kaçar, Bayat ve diğer oymakların kendi yurtlarında kalabalık bir şekilde yaşamalarına son verdi. Onları İran'ın farklı bölgelerine dağıttı (Sümer, 1976, s. 148).

[327] Gulâmların bu dönemde ifade ettiği alternatif hakkında bkz. Maeda, 2003, s. 260-273.

refleks, Kızılbaşların Safevî Devleti'nden uzaklaştığı anlamında kullanılmamalıdır (Floor, 2003, s. 70).[328]

Şah Abbas'ın bir diğer mücadelesi, aşırı addedilen dini hareketlerle olmuştu. Bu dönemde gücünün zirvesine ulaşan Noktaviyye hareketinin incelenmesi, dönemin aşırılık algısının tanımlanmasında faydalıdır. Noktaviyye hareketinin itikadî açıdan, Safevî Devleti'nin ilk dönemdeki yapısıyla benzerlik gösterdiği iddia edilmektedir. Buna göre Noktavîler faaliyetleriyle, Safevî Devleti'nin kurucu tabanına yani Kızılbaş aşiretlerine hitap etmişti. Safevî Devleti'nin Kızılbaşları bastırma politikası, kimi aşiretlerin alternatif bir yapı olarak Noktavî hareketine ilgi duymasına sebep oldu. Noktavî hareketinde, Hurûfîlikte olduğu gibi Arapların iktidarına muhalefet ve İranlıların dünyayı yöneteceğine dair bir beklenti vardı. Noktavîler, belirli bir tarihte tarikatlarının kendi aralarından çıkan bir kişinin gayretiyle manevi bir yapıdan dünyevi bir saltanata dönüşeceğine inanıyorlardı. Onlar, padişâhî-yi sûrî tanımıyla dünya saltanatını işaret etmiş ve artık yönetim sırasının İranlılar'a yani tarikatlarına geldiğini düşünmüştü (Natanzî, 1373, s. 520; Babayan, 1993, s. 45-50).[329]

Safevî kayıtlarında Noktaviyye hareketi şeyhi Derviş Hüsrev, kalender kılık ve kıyafetinde gezen, Kazvin doğumlu bir çiftçi çocuğu olarak tanımlanmıştı. Derviş Hüsrev ilk defa, Şah Tahmasb ile görüşmesinin ertesinde tehlikeli görüldü. O, göze batmamak için ulemâ ile hem-sohbet olan, fıkhî çalışmalara meraklı ve İsfahan Mescid-i Cuma'sında namazlara katılmaya özen gösteren bir kişiydi (Türkmen İ. B., 1350, s. 472-474).

1593-1594 yılında Şah Abbas tarafından sorgulanan ve ölümle tehdit edilen Mir Ahmed Kâşî, bir Noktavî halifesiydi. Onun anlatımı, tarikatın tenâsüh inancı hakkında önemli ayrıntılar vermektedir. Buna göre Şah'ın ölüm tehdidini korkusuz bir şekilde savuşturan Mir Ahmed, ölümün kendisini daha mükemmel bir şekilde geri döndüreceğine inanıyordu. Bu sebeple Şah'a, ölümden korkmadığını söylemişti. Yaşadığı tarihten 320 yıl öncesinde dünyada olduğunu söyleyen Mir

[328] Şah Abbas'ın Kızılbaşları bastırma politikasının Tekelü ailesi üzerinden incelendiği faydalı bir okuma için bkz. Szuppe, 1996, s. 92-93.
[329] Bu konuda faydalı bir okuma için bkz. Amanat, 2001, s. 280-285.

Ahmed, o zaman da güzel bir genç olduğunu, hüsn-i hat ile ilgilendiğini ve herkesin onu takdir ettiğini belirtmişti. Mir Ahmed'e göre ölüm onu, gayet memnun olduğu bu hâlden daha müthiş bir şekilde tekrar geri döndürecekti (Natanzî, 1373, s. 525).

Noktaviyye düşüncesinde var olan dairevi zaman anlayışı,[330] bu hareketin İslâm kaideleriyle çeliştiğini göstermekteydi. Noktavî inancına göre, Hz. Muhammed'in devri bitmiş ve Mahmud'un, yani kurucuları Mahmud Pesihanî'nin devri başlamıştı. Mahmud'un devrinin başlangıcı aynı zamanda, Arapların devrinin bittiğini göstermekteydi. Artık dünyaya, "Acemlerin devri ve Mahmud'un dini" hâkim olacaktı (Kîyâ, 1320, s. 22-23; Algar, 2007, s. 204-205).

Şah Abbas ile Derviş Hüsrev arasında, gerçek veya Şah'ın planı olduğu düşünülen ilişki, kapsamlı bir şekilde sunulmaktadır. Buna göre Şah Tahmasb döneminde Derviş Hüsrev'in sorgulanması neticesinde bu hareket, Hassan Sabbâh hareketi ve Maniheizm gibi İslâm tarihinde mülhidlik ile anılan gruplarla aynı kategoride değerlendirilmişti. Derviş Hüsrev, Şah Tahmasb'ın ölümü sonrasında yaşanan iç karışıklık döneminde (1576-1590) gücünü toplamış ve saraydaki Tacik ve Türk grupların teveccühüyle hareketini büyütmüştü. O zamanla, etrafta taraftar arayan bir kişiden, Kazvin'de tekkesi bulunan bir şeyhe dönüştü. Noktavî hareketi, her bölgede ve her asırda insanları çeşitli kıyafetlere bürünerek kandıran, fitne ve fesat kaynağı olan, inananları efsane ve efsunla, desise ve fünûnla gerçek dava yolundan saptıran bir topluluk olarak nitelenmişti (Natanzî, 1373, s. 508-517; Babayan, 1993, s. 49-50).

Şah Abbas'ın merkezileşme hamlesi ve Kızılbaş gücünü dengelemek için yeni zümreleri devreye sokması, merkez ve eyaletlerde Kızılbaşların ekonomik ve siyasi gücünü azaltmıştı. Şah Abbas dönemi ve sonrasında Kızılbaşların tasavvufî hareketlere itibar göstermesi, bu duruma bağlanabilir. Bu dönem sonrasında Kızılbaşlar, keskin bir kabileci anlayıştansa farklı aşiretlerin liderleri,

[330] "Noktavî zaman anlayışına göre dünyadaki bütün hayat 64000 yıldan ibaret olup her biri 16000 yıllık dört döneme (zuhur, butûn, sır ve aleniye) ve her dönem de 8000 yıllık iki devreye ayrılmıştır. Bu devrede insanlığın hidayeti mükemmel bir Arap resulün (Mürsel-i mükemmel-i Arab) sorumluluğuna verilmiştir. İkinci devre Fars devresi (devre-i isti'câm) olup mükemmel bir fars açıklayıcısının (mübeyyin-i mükemmel-i acem) tasarrufu altındadır." (Ballı, 2013, s. 203).

harem, divan üyeleri ve Şiî ulemâ ile çok yönlü ittifaklar kurdular. İlk dönemde şahit olunan bir cephede birleşen iki veya daha fazla aşiretin, düşman olarak belirledikleri aşiretlerle rekabet ve çatışma durumu, giderek azalmıştı. Derviş Hüsrev'in cezalandırılması sırasında, Kızılbaş oymaklarından Şamlu ve Ustaclular arasından Noktavîliğe bağlı müridler görülmüştü. Bunlardan biri olan Hüseyin Han Şamlu, Noktavî emini, yani güvenilir müridlerden biriydi. Hüseyin Han 1595 yılının Muharrem ayında, Ravzatü'l Şüheda'da ağlarken görülmüş ve Şah'ın, "Şam'dan yani Yezid'in memleketinden olan biri neden Hüseyin için ağlar?" sorusuna, "ben Hüseyin'e değil öldürülen bir grup donanımlı adamımıza ağlıyorum" şeklinde cevap vermişti (Babayan, 1993, s. 62; Kîyâ, 1320, s. 18-24).

Şah Abbas, Kızılbaşları bastırmak için aldığı onca önleme rağmen, ölmeden önce dahi onlar tarafından Mürşid-i Kâmil olarak görülüyordu. Şah'ın ölümü sırasında gerçekleşen anlaşmazlıklarda devlet görevlileri, müstakbel şahın yönetimini teyit eden vesikayı onaylamaları için dergâhın sûfî ve müridlerini saraya davet ettiler. Bu şekilde, Safevî Devleti'nin son dönemine kadar sûfîler ve halifetü'l-hulefâ makamı varlığını devam ettirmişti (Semîâ, 1368, s. 18; Newman A. J., 2006, s. 140).

2.2.1.1. Şah Abbas'ın İnançsal Faaliyetleri

Şah Abbas, İran'da faaliyet gösteren tarikatları Şiî-Sünnî ayırmadan bölmeye çalışıyordu. Şah'ın tarikatlar arasında yaşanan çatışmaları körüklediği ve şiddetin artmasına rağmen kavgalara izleyici kalmayı tercih ettiği anlaşılıyor. Örneğin Kazvin'de, Şiî Ni'metullâhiyye ve Hayderiye tarikatları arasında yaşanan şiddetli anlaşmazlık ve çatışmalar, Şah Abbas tarafından görmezden gelinmişti (Felsefi, 1375, s. II 328).

Şah Abbas döneminde yerel isyanlar da görülmüştü. 1620 yılında Seyyid Muhammed, mehdiliğini ilân ederek Gilan'da başkaldırdı. İsyancı grup, Şah Abbas'ı dinsiz olarak tanımlamış ve yönetimin gerçek bir Şiî olan Seyyid Muhammed'in hakkı olduğunu söylemişti. Bu isyan kolaylıkla bastırılmış ve Seyyid Muhammed öldürülmüştü (Felsefi, 1375, s. III 51-53).

Şah Abbas dini faaliyetlerini, siyasi planları doğrultusunda şekillendirmekteydi. Bu sebeple onun gayrimüslim ve Sünnîler'e davranışında, bir sabitlik görmek zordu. Şah'ın, Hristiyan azınlığın Şiîleştirilmesi hedefinde olduğu bilinmektedir. Ancak sarayda bulunan Ermeni rakkas Gazel'in onun seferde olduğu sırada rahibe olmaya karar vermesiyle Şah Abbas, bu rakkası huzuruna çağırmış ve fermanla onun inanç özgürlüğünü garanti altına almıştı (Matthee, 2000, s. 143).[331]

Safevî Devleti'nin Musevi cemaate, İran'da başarıyla yürüttükleri mücevher ticareti ve kuvvetli ticaret ağları sebebiyle, diğer dini gruplara göre daha esnek davrandığı görülmektedir. Farklı eyaletlerin onlara davranışında sabitlik görülmemekle birlikte, din adamlarının bu cemaate bakışı müspet değildi. Onlar, Musevi cemaati belirli bir çizgide tutmak ve bir açık yakaladıklarında kişi veya nadiren grup olarak cezalandırmak amacındaydı. Şah Abbas 1619-20 yıllarında Musevi cemaati, kendi içlerindeki bir çatışmadan dolayı cezalandırmış ve kutsal kitaplarını Zayende Nehri'ne attırmıştı (Felsefi, 1375, s. 970).[332]

Şah Abbas döneminde Ferahabâd şehri, farklı milletlerin yaşadığı, azınlıkta Müslümanların çoğunluktaysa Ermeni ve Gürcü Hristiyanların olduğu bir bölgeydi. Bu bölgede Hristiyanlar, istedikleri kadar kilise inşa etme hakkına sahiptiler. Della Valle (1348, s. 174), bu dönemde Osmanlı Devleti ve diğer İslâm ülkelerinde, Hristiyanların yeni kiliseler inşa etmesine ve eski binaların tamir ve yenilenmesine izin verilmediğini iddia etmektedir.[333]

Şah Abbas, Sünnî cemaati baskıyla Şiîleştirmek istiyordu. Bu sebeple, zorla göç politikası uyguladı. Bu politikadan genellikle, Sünnîlerin yoğun olarak yaşadığı Şirvan eyaleti, Borçalı, Kazak bölgeleri ve ipek yetiştiriciliği açısından mühim olan Gilan eyaletinde faydalanıldı. Şirvan bölgesinde ahali, Sünnî olmaları sebebiyle Safevî Devleti'ne vergi ödüyordu. Bu dönemde İran'da, zorla mezhep değiştiren

[331]Şah Abbas'ın, Gürcistanlı prensesi Müslüman olmayı reddetmesi sebebiyle işkenceyle öldürtmesi ve iki torununu hadım ettirmesi hakkında bkz. Chardin, 2014, s. 217-218.
[332] Bu konuda bkz. Hünerfer, 1971, s. 470.
[333] Şah Abbas'ın Ermeni cemaate olumlu bakmasının ekonomik temeli hakkında bkz. Matthee R. , 1999, s. 83-84.

ve sonra asıl mezhebine dönen kişiler, “dönük” şeklinde isimlendirilmişti (Aydoğmuşoğlu, 2011, s. 1331).[334]

Şah Abbas tarafından ölüm emri verilen Kâşânlı hattat Mir İmad, nestâlik hattında maharet sahibiydi. Onun öldürülme sebebi, halk arasında Sünnîliği ile meşhur olmasıydı. Şah Abbas’ın Noktaviyye hareketinin aşırı faaliyetleri neticesinde yaşadığı kötü tecrübe onun, Şiî din adamlarına ve onların Şiîliğin tervici ile ilgili çalışmalarına daha fazla önem vermesine sebep olmuştu. Bu dönemde Şeyh Bahâî’nin Şiî fıkhı ve teşkilatlanmasına yönelik faaliyetleri, Şah Abbas tarafından desteklenmekteydi (Türkmen İ. B., 1350, s. 1477; Natanzî, 1373, s. 564-566).

Şiî fakihler, Şah Abbas’ı Şiî düşüncenin gasıp bir lidere bakışından farklı değerlendirmişti. Cemaate, Şah’ın sitemkâr olması durumunda dahi itaati öğütleyen bu bakışın oluşmasında şüphesiz, Şah’ın örfî yetkisini Şiî din adamlarıyla paylaşma konusunda isteksiz olması tesirliydi.[335]

Bu dönemde, şer’î kaidelerin uygulanması konusunda bir esneme görülmüştü. Şah Abbas haremi haricinde, kadınların belirli günlerde yüzleri açık bir şekilde kalabalık alanlarda sosyalleşmesine izin vermiş, giyim konusunda aşırı kurallar koymamıştı (Yezdî, 1365, s. 331-332).

Şah’ın din adamlarıyla bir arada olmadığı zamanlarda, şeriat kaidelerini dikkate almadığını gösteren örnekler mevcuttur. Bu eylemler, saltanat gerekliliğinden görülüyordu. Örneğin Şah’ın, Hemedan şehrinde sürekli ziyaret ettiği şarkıcı ve rakkasları vardı (Della Valle, 1348, s. 23-27).

Şah Abbas, fahişelerin toplumda sebep olduğu huzursuzlukla ilgili şikayetleri sembolik önlemlerle geçiştirmişti. 1609 yılında, bu sebeple suçlanan kadınları

---

[334] Yine aynı yazar (2011, s. 1331-1333), Şah Abbas döneminde esir alınan Türk askerlerin ve ölüme mahkûm edilen Hristiyanların, Şiî olmaları durumunda genellikle bağışlandığından söz etmektedir.

[335] Örneğin bkz. Natanzî, 1373, s. 387. Bu döneminin meşhur âlimi Mîr Dâmâd, Şah’ın gönlünü almak için yazdığı mektupta, onun otoritesine ve Şiîlik için vazgeçilmez önemine sıklıkla değinmişti. Mîr Dâmâd mektupta, kendisine inanılmasını ya da Şah’ın yetki ve emriyle canının alınmasını edebî bir şekilde dile getirmişti. “Bende ve bendezâdeler her daim bu hanedanın bendeleridir. Bu haksarın aba vü ecdadı bu âstânın nimetlerinden faydalanmakla medar olmuştur. Onlar, bu atebe haricinde hiçbir yer bilmediler, Şahenşâhî’nin malının vazifehârı ve sonsuz ihsanlarının sena edenleriydiler.” Mektubun Farsçası için bkz. Caferiyan, 1384, s. 134-141.

huzuruna çağırmış ve üç gün içinde başkentten sürmekle tehdit etmişti. Onlardan, kötü işleri bırakmalarını ve tövbe etmelerini istedi. Buna mukabil, faaliyetlerine devam eden kadınlar sürülmemekle birlikte ordu ve ekonomiye katkıları sebebiyle değerli görmüşlerdi. Şah'ın tehditleriyle, dindar kişileri tatmin etmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır (Figueroa, 1343, s. 308).[336]

Şah Abbas, din adamlarının siyasi işlere karışmasına sert tepki gösteriyordu. Bu şekilde, devlet otoritesinin tüm İran ahalisince tanınması ve âlimlerin kudret ve liyakatinin uygun bir şekilde kullanılması amaçlanmaktaydı. Örneğin Della Valle (1348, s. 384), Şah Abbas'ı ziyaretinde onun mollalardan şikayetçi olduğuna tanık olmuştu. Buna göre Şah, Osmanlı Devleti ile sulh yapması için mollaların kendisine sürekli baskı yaptığını ve suçlamalarda bulunduğunu söylüyordu. Mollaların İslâm devletlerine karşı savaşılmaması konusunda uyarıları, Şah'ı bunaltmıştı. Şah Abbas bu duruma tepkisini, "eğer şu saatten sonra bu konuda onlardan tek bir kelime dahi duyarsam, hepsinin boyunlarının kılıçla vurulmasını emredeceğim." şeklinde dile getirdi.

Şah Abbas, Şiî ulemâ ile olumlu ilişkiler geliştirmiş ve bu şekilde, onları kontrolü altında tutmuştu. Şah Kazvin'de, sürekli âlimlerle aynı mecliste bulunmuş ve hem-sohbet olmuştu. Âlimlerin Şah'ın meclisine davet edilmesi, özel günlerde onlara ihsan gösterilmesi, Şah'ın âlimlerin derslerine ve ilmî sohbetlerine katılması ulemâ ile dostane ilişkilere örnekti (Mansurbaht & Mukaddem, 2010, s. 128).

Şah Abbas'ın ulemâya saygısı ve dini faaliyetlere ilgisi, onun döneminde medreselerin artmasına sebep olmuştu. Bu medreseler Şiî ulemâ tarafından, yaşadıkları bölgelerde tesirlerini arttırmak amacıyla kullanıldı. Bu dönemde, medreselerdeki öğrenci sayısı artmıştı. Öyle anlaşılıyor ki Şiî ayinlerde artış görülmesi ve dini eğitimin yaygınlaşması, dini teşkilatlanmanın konumunu yükseltmişti (Mansurbaht & Mukaddem, 2010, s. 133).

[336] Adı geçen grubun devlete ödediği üç veya dört bin tümenlik vergi hakkında bkz. Kazvinî M. M., 1329, s. 102-103. Sekiz bin tümen ödendiğine dair bkz. Chardin, 2014, s. 285.

Şah Abbas, bir bölgeyi ele geçirdiğinde ilk olarak Şiî imamların adına hutbe okunmasını istiyordu. Bağdat'ın ele geçirilmesi sonrasında, zikredilen hutbe okunmuştu. Bu şekilde ahaliye, toprakların Şiîlik adına kontrol edildiği mesajı verilmek isteniyordu (Türkmen, 1350, s. 1002-1005).

Şah Abbas, Natanz Mescid-i Camii'nde bulunan 1615 tarihli fermanında, bölgenin kelânter, kethüda ve aksakallılarını Sünnîlere karşı uyarmıştı. Onlara, Şiîlerin mahallesinde yaşayan Sünnîler ve halkı Sünnî olan mahallelere vergi indirimi ve kolaylık sağlanmamalarını ve müstevfilerin defterde buna göre davranmasını emretmişti. Şah Abbas, emirlere uyulmaması ve gizli faaliyetlerde bulunulması durumunda, bu dünyada onlardan hesap soracağını söylüyordu. Ona göre zikredilen eylemleri yapanlar ahirette, "Emirü'l-Mü'minîn ve İmamü'l Müttakîn Ali b. Ebî Tâlib'in" huzurunda utanç duyacaklardır (Caferiyan, 1379, s. 34).[337]

Anlatıldığı kadarıyla, İran ahalisinin 1555 yılındaki Amasya Antlaşması'ndan sonra Osmanlı Devleti'nin eline geçen Atebât-ı Aliyât (Kerbelâ, Sâmerrâ, Necef, Kâzımiyye) ziyaretlerinde aksamalar olmuştu. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin kontrolündeki Mekke ve Medine'ye hac ziyaretleri, altı ay süren uzun bir yolculuğa sebep oluyordu. Özellikle Mekke'ye yapılan ziyaretler, bu uzun yolculuğun masrafı, vergiler, ziyaretçilerin nezirlerini Mescid-i Nebevi ve Mescid-i Haram'a vermesi ve gümrük ödemeleri hesaba katıldığında, Şiîler için ağır bir yük olmuştu. Diğer taraftan söz konusu ziyaretler, İran altınının Osmanlı memurlarına aktarılmasına sebep olmaktaydı. Şah Abbas, bu altınların İran topraklarından çıkmasının Osmanlı Devleti'nin ekonomisinin takviyesine ve ordularının teçhizatına fayda sağladığını düşünerek ahalinin ilgisini, İran'daki Şiî kutsal mekanlarına çekmek istedi. Şah, imar faaliyetleri ve Meşhed ziyaretleriyle Şiî

[337] Şah Abbas'ın Hz. Ali'ye sevgi ve bağlılığı, gulüv seviyesindeydi. O, Hz. Ali'ye derin bir muhabbet beslemiş ve tüm kararlarında onu rehber olarak görmüştü (Nasrabâdî, 1361, s. 206).

cemaati İran'da kalmaya teşvik etmiş ve Şiî âlimlerden bu konuda destek beklemişti (İzdî, 2012, s. 142).[338]

Şah'ın İran'daki Şiî ziyaretgâhlarına verdiği önem, Özbek Abdul-Mümin Han'a yazdığı mektupta açık bir şekilde görülmekteydi. Şah Abbas, Özbek askerlerinin İmam Ali er-Rızâ'nın mezarı ve çevresini tahrip etmesi sebebiyle, tavafı yetmiş hacca denk olan bu kutsal mekâna zarar verilmesinden duyduğu üzüntü ve öfkeden söz ediyordu. O, Abdul-Mümin Han'a, bu derecede mübarek bir mekanın tahrip edilmesinin Allah Resulü karşısında nasıl savunulacağını sormuştu (Natanzî, 1373, s. 560).[339]

Şah Abbas vakıflar konusunda, ekonomik durumun sağladığı imkânlar ve donanımlı bir Şiî ulemâ kadrosuna sahip olması sebebiyle, Safevî şahları arasında ayrı bir yere sahipti. Bu dönem ve sonrasında İran topraklarında, önemli şehirlerde vakıf sayısında artış görülmüştü. Bu konuda Şah Abbas'ın, tüm mal varlığını hatta yüzüğünü dahi vakfetmesi dikkate değerdir (Türkmen, 1945, s. II-760).

Şah Abbas 1605-1606 yılında, sahip olduğu taşınmazın bir kısmını Hz. Muhammed ve masum imamlara vakfetmişti. Kayseriye Pazarı ve Nakş-ı Cihan Meydanı etrafındaki pazarlar ve buraya yakın bir bölgede Şah Abbas döneminde inşa edilen kervansaray ve hamam ise Hz. Muhammed adına vakfedildi (Şamlu, 1371, s. 130-131; McChesney, 1987, s. 171-178).

Şah Abbas tüm atlarını, küçük ve büyükbaş hayvanlarını vakfetmiş, atlarına binme hakkına sahip kişileri, din yolunda cihad edenler şeklinde tanımlamıştı. Vakıfnâmede mücevher cinsinden değerli eşyalarını, "Âsitâne-i Necef-i Eşref'e ve tüm altın ve gümüş cinsinden aletlerini Safeviyye dergâhına" bağışladığını belirtti. Şah bu mevkufatın sevabını, Şah Tahmasb'tan itibaren Safevî şahlarına ve

[338] Şah Abbas, İranlı Şiîlerin parasını memleket dışına çıkartmasını istememiştir. Bu paraların Osmanlı topraklarında harcanmasına karşıdır. O, İranlıları Mekke'ye gitmekten vazgeçirmiş, ahalinin aşk ve iradesini İmam Rızâ'ya yöneltmiştir (Sanson, 1364, s. 201).

[339] Şah Abbas'ın 1601 yılında yürüyerek Meşhed'i ziyaret etmesi, diğer ziyaretlerinin tablosu, bu ziyaretlerin siyasi motivasyonu ve Safevî şahlarının kutsal mekân ziyaretleri konusunda bkz. Melville, 1996, s. 194, 218-219.

hanedana herhangi bir zararı dokunmamış şehzadelere bağışladı (Sıfatgol, 1381, s. 323; Spintâ, 1967, s. 69-71).[340]

Kimi kaynaklarda geçen Şah Abbas'ın Çahardeh Masum Vakfı'nı, gelirlerinden faydalanmak ve buradaki mülkü haram yolla elde ettiği algısından kurtulmak için inşa ettiği iddialarına karşı çıkılmaktadır. Buna göre, İslâm kültüründe vakıf inşasının sevabı ve Şah'ın dini faaliyetlerle ulaşmak istediği siyasi çıkarlar, adı geçen yapının inşasında ön plandadır (Sıfatgol, 1381, s. 375).[341]

İsfahan'daki Mescid-i Şâh (Mescid-i Abbâsî), Cuma namazı ve cemaat için inşa edilmişti. Bu mescidin imam ve cemaati, Şah tarafından seçilirdi. 1612 yılında yapımına başlanan mescidin imametine, meşhur fakih Mukaddes Erdebilî'nin layık görüldüğü anlaşılıyor. Bu iş için Şeyh Bahâî görevlendirilmiş ve Necef'e, Erdebilî'yi ikna etmek için gönderilmiştir. Ancak Mukaddes Erdebilî, geçmişte olduğu gibi bu tarz bir vazife teklifine yine olumsuz yanıt vermiştir (Tünükâbünî, 1396, s. 234-235; Caferiyan, 1379, s. 267).[342]

Mescid-i Şeyh Lutfullah, Şah Abbas'ın sıkça ziyaret ettiği bir ibadetgâhtır. Yapımına 1602 yılında başlanan mescid, Şah Abbas tarafından kayınpederi Şeyh Lutfullah'ın sorumluluğuna verilmiştir (Türkmen, 1350, s. II 1007; Hünerfer, 1971, s. 400).[343]

Şah Abbas dönemi ulemâ-devlet ilişkisi açısından, devletin tam otoritesinin görüldüğü ve din adamlarının, Şah'ın emirleri doğrultusunda hareket ettiği bir dönemdi. Bu dönemde, Şah'ın dini-siyasi alana hâkimiyeti ve kararlarını ulemâya

---

[340] Kutsal yerlerin tevliyeti Kızılbaşlar hatta kul takımından yöneticilere verilebilmekteydi. Örneğin Şah Abbas dönemi Bağdat Beylerbeyi Safi Kulu Han, bir kul olarak aynı zamanda Kerbelâ ve Necef'in mütevellisi idi (Sümer, 1976, s. 157).

[341] Şiî Ulemâ, şahları dini olarak kontrol ve yönlendirme faaliyetinin yanında, onların mallarının din yoluna harcanması için gayret göstermişti. Şah Abbas vakıflarının oluşumunda Molla Abdullah Şuşterî'nin etkili olduğu bilinmektedir, Şah Meşhed ziyareti sırasında, onun fikirlerine başvurmuştur (Hânsârî, 1392, s. V 44-45).

[342] Mukaddes Erdebilî'nin, zikredilen tarihten önce vefat ettiğine dair bölüm için bkz. Ağaçeri S. H., 1389, s. 27. Mescid-i Şeyh Lütfullah hakkında bkz. Tebrizî M. Z., 1994, s. 296-297.

[343] "Bir başka silsile de Şehid-i Sani'nin hocası Nureddin 'Ali el-Meysi'ye kadar geri gitmektedir. El-Meysi'nin torunu Lutfullah b. Abdülkerim (ö.1032/1622) Cebel-i 'Amil'de doğdu. Fakat küçük yaşta Meşhed'e götürüldü ve orada eğitim gördü. Meşhed'de görevler üstlendi ve daha sonra İsfehan'a gitti." (Hourani, 2015, s. 224).

uygulatma konusunda baskıcı eylemleri söz konusuydu. Yine de Şah Abbas sayesinde, Şeyh Bahâî ve Mîr Dâmâd gibi önde gelen Şiî âlimler, aklî ilimlere ve özellikle felsefeye karşı olan Şiî fakihlerin baskı ve müdahalesine maruz kalmadan ilmî faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Şah II. Abbas'ın yönetiminin (1642-1666) son dönemine kadar devam eden aklî ilimlere teşviğin ve bu tarzda âlimler ile sarayın yakın münasebetinin temelleri, Şah Abbas döneminde atılmıştır.[344]

Bu dönemin seçkin âlimlerinden söz edildiğinde Molla Abdullah Şüşterî, ilk akla gelenlerdendir. Şüşterî, Mukaddes Erdebilî ve Şeyh Ahmed b. Ni'metullah Hâtun'un öğrencisidir. O, Atebât'tan İran'a gelmiş ve bir müddet İsfahan'da ikamet ettikten sonra Meşhed'de gitmişti. Şah Abbas Meşhed'e gittiğinde, onu İsfahan'a davet etti. Şah, Şüşterî'nin teşvikiyle Çahardeh Masum Vakfı'nı kurdu. Şüşterî 1612 yılında vefat etmiştir. Onunla Mîr Dâmâd arasındaki münakaşa, mektuplara yansımıştır (Sıfatgol, 1381, s. 290).

Anlaşıldığı kadarıyla Şüşterî, Şah Abbas ile yaşadığı fikir çatışmasından dolayı Meşhed'e kaçmıştı. Şah, meşhur medreselerden Molla Abdullah Medresesi'ni onun adına yaptırmış ve Molla Abdullah, bu medresenin müderrisi olmuştu. O, hocası Mukaddes Erdebilî'nin devletle iş birliğine muhalif duruşunun aksine, İsfahan'a gelmeyi kabul etti. Yine de Safevî Devleti ile yakın münasebeti hakkında bir bilgi yoktur. Tezkireler ondan, ikinci Erdebilî olarak söz etmişti. Ancak onun Cuma namazlarını kıldırması ve saray tarafından görevlendirilmesi, hocasının fikirleriyle çelişmekteydi. Şüşterî'nin fıkhî konularda, Mîr Dâmâd ve Şeyh Lutfullah ile anlaşamadığı görülüyor. Adı geçen kişilerin Kerekî geleneğinden gelmesi, onun ise Mukaddes Erdebilî'nin öğrencisi olması bu konuda etkili olmalıdır. Ayrıca Şüşterî, aklî ilimlere ve tasavvufa muhalefet konusunda hocasından etkilenmiştir (Efendi, 1401, s. 249).

Onunla isim benzerliğine sahip olan bir diğer önemli Şiî âlim, Özbekler tarafından öldürülmüştü. Buna göre Şah Abbas döneminin başlarında, Horasan'da Kızılbaş beyleri arasında yaşanan mücadelede Meşhed hâkimi Murtaza Kulu Han, Molla Abdullah Şüşterî'yi Şah ile uzlaşmak için Kazvin'e gönderdi. Bu dönemde Özbek

[344] Zikredilen âlimlerin ilmî faaliyetleri konusunda bkz. Rizvi, 2007, s. 119-125.

saldırıları, birçok Şiî âlimin öldürülmesine sebep olmuştu. Özbeklerin Meşhed'e saldırısında birçok âlim ve salih, İmam'ın kabrinin olduğu bölgeye sığındılar. Bu kişilerden biri Molla Abdullah Şüşterî'dir. Çırağhanede gizli bir alan olması sebebiyle buraya sığınan ve sonra esir düşen Şüşterî, Buhara'ya götürülmüştü. O, Buhara'da görülen davada, takıyye ile Şâfiî mezhebinden olduğunu söylemiş ancak Sünnî âlimler buna inanmayarak öldürülmesini istemişlerdi. Şüşterî, Buhara meydanında öldürüldükten sonra yakıldı. Ondan söz eden Şiî kaynaklar, Şüşteri'nin Şehîd-i Sâlîs, yani üçüncü şehit olduğunu söylüyorlardı (Caferiyan, 1379, s. 61).

Şeyh Bahâî 1546/1547 yılında Bealbek'te doğdu. Babasıyla İran'a göç ettiğinde genç yaşta olan Bahâî, farklı din adamlarından aklî ve naklî konularda eğitim aldı. Hikmet, riyazet, tıp ve ilm-i nucûm, onun ilgi gösterdiği alanlardır. Şeyh Bahâî'nin naklî ilimlerde önemli hocaları, babası Şeyh Hüseyin b. Abdüssamed, Molla Abdullah Yezdî ve Molla Ali Müzehheb'dir. O, babasının ölümünden sonra İsfahan şeyhülislamlığına getirilmiş ve seferler de olmak üzere çoğu zaman Şah Abbas'ın yanında bulunmuş, musâhibi olmuştu. Örneğin Şah Abbas, 1601 yılında Meşhed'e yürüyerek gittiğinde Şeyh Bahâî, ona yoldaşlık etmişti (Türkmen İ. B., 1350, s. 155-157-245).[345]

Şiî biyografi eserlerine göre, Şeyh Bahâî'nin tasavvufa ilgisi ifrat derecesindeydi. Onun bu konuda, babası Şeyh Hüseyin b. Abdüssamed ve onun hocası Şehîd-i Sânî'den etkilendiği anlaşılıyor. Ancak Şeyh Bahâî, tasavvuf ve meşâyihe merakında hocalarını aşmıştı. O, sûfîlerin fikirlerinden faydalanmış ve onlara, haddinden fazla saygı göstermişti (Efendi, 1401, s. II 110-115).[346]

---

[345] Küçük yaşında valide-i macidesi ile Acem topraklarına geldi. Gayretinin tamamı, yüksek soyunun yaptığı gibi, ilim tahsili ve kesb-i kemalât ile meşgul olma üzerineydi. Tefsir ve hadis ilminde, arabiyyat, fıkıh ve bunun gibi konularda babasının bereketiyle olgunlaştı. Hikmet ve kelâmda ve bazı ma'kûl ilimlerde Mevlâna Abdullah Müderris-i Yezdî'nin sohbetinin feyzinden istifade etti. Riyâz ilminde Molla Ali Müzehheb ve tıp ilminde Mevlâna Efzal Gazî'den faydalandı. O ayrıca, Hekim İmâdüddin Mahmud'dan eğitim aldı (Türkmen, 1350, s. 246). Şeyh Bahâî'nin kardeşi Mirza Nuri, bir süreliğine Herat şeyhülislamı olmuştur (Semîâ, 1368, s. 3). Şeyh Bahâî ve eserleri hakkında kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Hür el-Âmilî, 1385, s. I 75-77; Işılak, 2022, s. 122-123-124.

[346] Şeyh Bahâî'nin mizacı şerifine nihayetinde, fakr ve dervişlik galebe etmiştir. O, derviş kıyafetinde seyahat etmiş, Irak-ı Arab, Şam, Mısır, Hicaz ve Beytü'l-mukaddes'de gezmiş ve bu

Şeyh Bahâî'nin tasavvufa bu seviyede merakına rağmen, Sünnî olduğuna dair ithamlar temelsiz görünmektedir. Bazı Şiî kaynaklar, Şeyh Bahâî'nin sûfîliğe meraklı olduğuyla ilgili iddiaları da reddetmektedirler. Ona şiirleri sebebiyle sûfî ithamında bulunulduğu öne sürülmüştür. Şeyh'in her fırkadan insanla oturup kalktığı, onlarla bazen hemfikir olabildiği ve bu sebeple bazı Sünnî âlimlerin, onun Sünnî olduğunu düşündükleri belirtilmiştir (Bahrânî, 1406, s. 18-19).

Şüphesiz bu çelişkili anlatımlarda, Şeyh'in toplumdaki imajı tesirli olmuştu. Şeyh Bahâî'nin büyükçe hanesinde yetimlere, mahrumlara sahip çıktığı ve sahipsiz çocukların eğitimini üstlendiği görülüyor. Merhametli yapısı sebebiyle çevre şehirlerden çaresiz ve yardıma ihtiyacı olan birçok insan ona başvurmuş ve Şeyh, onların sorumluluğunu üstlenmişti (Muhibbî, 1285, s. 435-445).

Şeyh Bahâî'nin hanımı, Kazvin'in ilk şeyhülislamı Şeyh Ali Münşar'ın kızıdır.[347] Bu kadının faziletini öven eserlerde onun, kadınlarla ilgili konularda Şeyh Bahâî ile benzer konumda olduğu anlatılmaktadır. Şeyh'in ölümünden sonra dahi hanımı, ihtiyaç sahipleri tarafından ziyaret edilmiştir. Ayrıca onun babasından kalma kütüphanesinin meşhur olduğu ve Şeyh Bahâî'nin de buradaki eserlerden istifade ettiği anlaşılıyor (Efendi, 1401, s. V 166).

Bu dönemde Ulemâ, ahaliye ulaşmak ve Şiî-İmâmî mezhebi onların anlayacağı bir dilde anlatmak konusunda sarayla iş birliği içinde olmuştu. Bu doğrultuda Şah Abbas'ın isteğiyle Şeyh Bahâî'nin kaleme aldığı ve ona ithaf ettiği Câmi-i Abbâsî eseri, İran'daki Şiî cemaatin şer'î sorularını cevaplamak amacıyla sade bir dille yazılmıştı. Anlatıldığı kadarıyla bu eser, İran'da Şah Abbas döneminden uzun bir süre sonra dahi elden ele dolaşmıştı (Kaempfer, 1363, s. 179).

---

seyahatleri sırasında, âlimler, danişmendler, sûfî büyükleri, sülük erbabı ve ehlu'llahtan kimselerle sohbet etmiştir. Şeyh onlardan istifade etmiş, maneviyatta kendini geliştirmiş ve yaşadığı dönemde zâhir ve bâtın ilimlerde önde gelen kişi olarak tanınmıştır. O, tüm âlimler ve fazılların itikadıyla yüksek bir rütbeye sahiptir (Türkmen, 1350, s. 246). Bkz. Şeyh Bahâî, fakr ve seyahate teveccüh göstermiştir. Onun tarikat ehli olmaya meraklı olduğu bilinmektedir (Efendi, 1401, s. V 160).

[347] Şeyh Bahâî ve kayınpederi Şeyh Ali Münşar'ın, İsfahan şeyhülislamlığı ve helâliyat vekilliği görevlerini bir arada yürüttükleri bilinmektedir (İsfahânî, 1372, s. 435).

Şah Abbas'ın, Şiî tarihi ve âlimlerine ilgi duyduğu görülmektedir. Onun Şeyh Bahâî'yi, Hâce Nasîrüddin Tûsî derecesinde bir âlim olarak gördüğü açıktır. Şah 1608-1609 yılında, Şeyh Bahâî'ye Merâga Rasathânesi'nin tadilatına başlamasını emretmişti (Felsefi, 1375, s. II 274).

Şeyh Bahâî şiirlerinde, âlim ve hükümdarın yakın olmasına muhalefet etmişti. O, hükümdarın yanında olmanın kişiye verdiği zarardan, ayrıntılı bir şekilde söz etmektedir. Şeyh'e göre hükümdarın kurbunda olmak, kişinin kalp ve dinine zarar vermektedir. O, sahibi seyri sülük olan kimsenin, hükümdara gösterdiği saygı sebebiyle hayıflanmaktadır. Şeyh Bahâî'ye göre hükümdara yakın olmak, canın afeti ve imanın ayaklar altına alınmasıdır. Şeyh Bahâî hükümdarın şeyhlere nida ile seslendiğinde onların, akıllarını kaybettikleri ve secdeyle perestiş ettiklerine inanmaktadır. Buna göre şeyhler, Allah'ı akıllarına getirmemektedir. Şeyh bu sebeple inançlı kişilere, hükümdara yakın olmayı menetmiştir (Âmilî, 1336, s. 25-30).[348]

Şeyh Bahâî'nin ömrünün son dönemlerinde (ö.1622) üstlendiği vazifelerden pişmanlık duyduğu, devletle çalışmak yerine geri plana çekildiği ve tasavvufî faaliyetlere zaman ayırdığı anlaşılıyor. Bu dönemde babasına sitem eden Şeyh Bahâî, "eğer babam Arap beldelerinden İran'a muhaceret etmese ve Safevî şahlarıyla irtibat kurmasaydı, dönemin zühd ve takvada en ileri insanlarından biri olurdum" demiştir. Buna rağmen O, Şah Abbas'a saygı göstermiş ve onun Şiîliğe hizmetlerinden övgüyle söz etmişti (Âmilî, 1357, s. 154-156).

İran'a muhaceretiyle dünyevi menfaat dışında bir şey elde etmediğini düşünen Bahâî, kaleme aldığı farklı konulardaki doksan beş kadar kitap ve yetiştirdiği birçok öğrenciyle, İran'ın Şiîleşmesinde öncü olmuştu. Onun İsfahan'da hayat verdiği eğitim havzasının Şiîlik açısından önemine değinmek gerekirse bu havzada yetişen talebeler, İran topraklarında Şiîliğin yayılması ve devletle ilişkiler açısından önde gelen din adamlarıydı. Şeyh Bahâî İran'a giden muhacir

[348] "Ekmek ve helva nedir bilir misin ey evlat?/ Şahların dostu olmak ve kurbunda olmaktır/ Şahlara yakınlık baştan aklı kalpten huzuru alır/ Firar et şahların kurbundan firar/ Ekmek ve helvadan lezzet görmedin/ Yazık oldu sana ey sahib-i sülük/ Mülûke bunca tazim ve ihtiram afetin oldu…" (Âmilî B. M., 1336, s. 30).

Şiî ulemâ arasında, dini bürokraside zirveye yükselmişti. O, muhacir Arap ulemânın son büyük temsilcisi olarak görülmekteydi. Şeyh Bahâî'den sonra İran'da, Meşhed Şeyhülislâmı Hürr el-Âmilî gibi seçkin muhacir âlimlerin yaşamasına rağmen, muhacir fakihler tarafından yetiştirilen İranlı âlimler daha ön plana çıktılar (Efendi, 1401, s. V 91-95-160; Sıfatgol, 1381, s. 171).

Kerekî'nin elli altı öğrencisinden dokuzu Esterâbâd şehrindendi. Bu durum Esterâbâd'ın, Kerekî'nin eğitim halkasındaki önemini göstermekteydi. Kerekî'nin öğrencilerinden biri olan Şemseddin Muhammed Esterâbâdî, Mîr Dâmâd'ın (ö.1631) babasıdır. Şemseddin Muhammed, Kerekî'nin bir kızıyla nikâhlanmış ve onun vefatıyla diğer kızını istemişti. Mîr Dâmâd, Kerekî'nin ikinci kızının oğludur (Caferiyan, 1384, s. 284).[349]

Şiî âlim Hânsârî (1392, s. II 236-237), Şah Abbas döneminde Şiî ulemânın birbirleriyle ve devletle uyumlarından övgüyle söz etmektedir. Ona göre Şah Abbas, devrin önde gelen iki âlimi Şeyh Bahâî ve Mîr Dâmâd arasında tüm denemelerine rağmen ihtilaf çıkartamamıştı. Şah, onların ittifakından mutluluk duymaktaydı.

Mîr Dâmâd'ın yeğeni Muhammed Eşref, Mîr Dâmâd ve Şah Abbas arasında yaşanan bir sorun neticesinde Mîr Dâmâd'ın Şah'a mektubu üzerinden, Şah Abbas gibi otoriter bir yönetici ve döneminin ictihad makamı olan Mîr Dâmâd arasında nasıl bir ilişki olduğunu değerlendirmiştir. Bu mektupta, Safevî Devleti'nin Şiî ulemâ nazarındaki yüksek konumu, açık bir şekilde vurgulanmıştı. Mektupta halk arasında yayılan bir haberde, Şah'ın Cuma namazının Mîr Dâmâd tarafından kıldırılmasına karşı olduğu ve onun bu sebeple namaz kıldırmayı terk ettiği iddiasına cevap verilmişti. Mîr Damâd, "Kanı Şah'ın kılıcıyla yere saçılsa da zeminde kanıyla ona şükrettiğinin yazacağını Şah'ın kılıcı kanıyla kırmızı olsa da ellerinde aferin yazacağını," şiirsel bir anlatımla dile getirmişti. O mektupta, Şah ile arasındaki dostluğun kıymetine ve Şah'ın Şiî mezhebin tervicinde sahih bir seyyid sultan olarak gösterdiği gayrete değiniyordu. Mîr Dâmâd Şiî cemaatin,

[349] Mîr Muhammed Bâkır el-Hüseynî el-Esterâbâdî hakkında ayrıca bkz. Dabashı, 1996, s. 597-605.

Şah-ı Zıllullah'ın koruması altında Cuma namazı edasını, ibadetlerini ve Şiîliğin tervicini şaibesiz, takıyye ve havf olmadan gerçekleştirebildiğine inanıyordu. Bu nimet Şiî büyükler tarafından, ganimet sayılmalıydı. O, en faziletli ibadetin Cuma namazı olduğunu belirtmiş ve bazı mürcif ve müfsidin etrafta Şah'ın bu ibadetin edasında isteksiz olduğu konusunda şaibe yaydığını ve bu durumun, Şiî düşmanlarının işine yaradığını söylemişti. Bu fesatlığa ihtimal dahi vermediğini söyleyen Mîr Dâmâd, tekrar Şah'ın Şiî mezhebinin yayılmasındaki itinasına dikkat çekmişti. Kendisini önemsiz bir geda, Şah'ın aşığı ve dostu olarak tanıtan Şiî âlim, fesat gruptan kendi hakkında yayılan haberler konusunda Şah'ı uyararak bunlara itibar etmemesini istedi. Bu mektup sonrasında aradan bir süre geçmiş ve Şah Abbas, Mîr Dâmâd'ın hanesine teşrif etmişti. Aradaki sorunlar çözülmüş ve Şah, Mîr Dâmâd'ın gönlünü almıştı (Caferiyan, 1384, s. 137-138).[350]

Görüldüğü üzere ictihad makamında olan Mîr Dâmâd, Şah'ın mutlak otoritesini vurgulamış ve ona, ulemânın kulluk beyanını sunmuştu. Bu durum Şah'ın, dini sınıfın tamamını kul olarak gördüğünü açık bir şekilde göstermektedir. Şah Abbas döneminde, Şah Tahmasb tarafından temelleri atılan Şiî ulemâ-devlet iş birliği sağlam bir zemine oturmuştu. Şah Abbas, devletin müsaade etmediği bir şekilde gelişen dini yapılanma ve düşünceleri ortadan kaldırmış ve dedesi döneminde başlayan imar faaliyetleri, eğitim kurumlarının şekillenmesi, dini mekanlar ve vakıfların restorasyonu konusunda önemli adımlar atmıştı.[351]

2.2.2. Şah Safi Dönemi (1629-1642)

Şah Safi'nin cülûsu öncesinde, Şah Abbas'ın kızı Zübeyde Begüm ve Safevî hanedanıyla kan bağı sebebiyle Şeyhavend diye anılan İsa Han Şeyhavend'in oğlu Seyyid Muhammed Han, tahta aday gösterilmişti. Ancak Safevî kaynaklarına göre, Şiî-İmâmî mezhebin tervici ve koruyuculuğu sebebiyle yönetimin, Şah İsmail soyunun hakkı olduğu vurgulandı. Aksi bir duruma ise şiddetle karşı çıkıldı. Bu dönemde, Şah İsmail silsilesine atfedilen Şiîliğin koruyucusu imajının oturduğu anlaşılıyor (Türkmen İ. B., 1317, s. 86-87).

[350] Mektubun tam hâli aynı bölümde mevcuttur.
[351] Şah Abbas'ın kapsamlı imar faaliyetleri hakkında bkz. McChesney, 1987, s. 165-173.

Şah Abbas'ın 19 Ocak 1629 yılında ölümünden sonra hâtemü'l müctehidîn ve ulemânın âlimi olarak bilinen Mir Muhammed Bâkır (Mîr Dâmâd), İsfahan Mescid-i Cuma'sında padişahlık hutbesini Safi Mirza'nın adına okudu. Şah Safi'nin cülûsu, 29 Ocak 1629 yılında gerçekleşti. Bu şekilde Şah Abbas döneminden itibaren, cülûs törenlerini devrin önde gelen fakihinin yönetmesi geleneği oluştu (Hatunâbadî, 1352, s. 521-523; Şamlu, 1371, s. 209).[352]

Şah Abbas'ın ölümü, iç karışıklık korkusuyla belirli bir süre halktan saklanmıştı. Bu süreçte Şah'ın halası Zeynep Begüm, ulemâ ve ümerâdan kimselere danışmış ve ölümün daha fazla saklanamayacağına karar vermişti. Şah Safi'nin hükümdarlığını, Zeynep Begüm ilân etmişti. Zeynep Begüm önderliğinde Gürcistan Valisi, Sadr Mirza Habibullah, Mevlâna Hasan Ali ve Mirza Kadı, Safi'yi tahta oturttular (Hatunâbadî, 1352, s. 523; Felsefi, 1375, s. II-563-64).

Safevî Devleti'nde 1598 yılından sonra, şehzadelerin eyaletlere gönderilmesi geleneği terkedilmişti. Bundan dolayı, Şah Safi tahta geçtiğinde devlet ve memleket işlerinden habersizdi. Bu sırada sarayda haremin etkisi artmış ve lalalık müessesesinin kalkması sebebiyle, Kızılbaşların tesiri azalmıştı. Kaynaklarda İran'da yaşanan çatışma ve huzursuzluklar, Şah Safi'nin memleket ahvalinden habersiz olmasına bağlanıyordu (İsfehânî, 1989, s. 39-40).[353]

Şah Safi'nin cülûsundan yaklaşık üç yıl sonrasında kullar ağası, tüfengci ağası, sipahsâlâr, divan beyi, harem eşik ağası ve divan eşik ağası makamları gulâmların elindeydi. Bu makamlar, Safevîlerin yedi erkan-ı devlet vazifesinden altısını oluşturmaktaydı. Bu dönemde, gulâm ittifakı ve Şeyhavend ittifakı

[352] "Mîr Dâmâd, Şah Safi tahta çıktığında onun cülûs hutbesini okumuştu." (İsfehânî, 1989, s. 38).

[353] İskender Bey (1350, s. II 1075), Şah Abbas'ın Sam Mirza'yı (Safi) veliaht olarak seçtiğini ve bir grubu onun eğitiminden sorumlu tuttuğunu belirtmiştir. Şah'ın onu seçmesinde, tek şehzade olması etkilidir. Şah Abbas, genç Safi ile farklı konularda ihtilafa düşmüştür. Safi Mirza tüm ısrarlara rağmen, nikâhlanmak istememiştir. Şah Abbas, onun için seçtiği halası Meryem Sultan Begüm'ün kızıyla, bekar kalmasını istemediği için nikâhlanmıştır (Yezdî, 1365, s. 217; Nevâî, 1368, s. 13).

arasında bir rekabet söz konusuydu. Gulâmlar, Şah Safi'nin yönetimde kalması için çabalamakta ve ondan destek görmekteydiler (Babayan, 1993, s. 113).[354]

Taht rekabetinin ve istikrarsızlığın Şah Safi'yi ciddi bir şekilde rahatsız ettiği anlaşılıyor. Nitekim O, sarayda isyan çıkacağı söylentisiyle korkuya kapılıp ilk fırsatta, devrin meşhur âlim ve bürokratı Halife Sultan'ın dört oğlunu, Muhammed Sadr'ın dört oğlunu, Mirza Razî'yi ve Meşhed mütevellisi Mirza Muhsin'in büyük oğlu Mirza Muhammed Masum'u kör ettirdi. Şah, Zeynep Begüm'ü isyanı teşvik ettiği gerekçesiyle haremden çıkartarak evine gönderdi. Halife Sultan ve babası, 1631 yılında görevden alındı. Onların, siyasete dahil olmaları yasaklandı (İsfehânî, 1989, s. 125-126).

Şah Abbas'ın son döneminin iki sadrı Mirza Refiâ ve Mirzâ Razî, Safevî hanedanıyla akrabalık bağı kurdular. Hanedanın dini sınıfla akrabalık bağı, sonraki dönemde giderek arttı. Bu durum Safevî Devleti'nin, resmi alan dışında gelişen dini sınıfa karşı mühim âlimleri kontrol etme ve denge oluşturma politikasını göstermekteydi. Adı geçen iki damattan biri olan Mirza Refiâ, Şah Safi döneminde iki yıla yakın bir süre görevde kaldıktan sonra, 1631 yılında bir daha siyasete dahil olmaması emriyle görevden alındı. Öyle anlaşılıyor ki Şah Safi, dini sınıfın siyasi ağırlığının farkındaydı ve hanedanın akrabalık politikasının kötü sonuçlarını görmüştü. Zira isyan söylentisi çıktığında, ilk olarak dini sınıftan akrabalarına yöneldi ve onların hanedan için risk oluşturma ihtimalini kesin bir şekilde ortadan kaldırdı. Mirza Refiâ'dan sonra göreve gelen Sadr Mirza Habibullah (1630-1653), Kerekî'nin torunuydu. Safevî Devleti'nin en uzun süre görevde kalan din adamlarından biri olan Mirza Habibullah, Şah Tahmasb dönemi sadrı Nimetullah Hillî'den sonra bu görevde bulunan ikinci Arap kökenli fakih oldu (İsfehânî, 1989, s. 125-127; Türkmen, 1317, s. 255-260).

Mirza Habibullah, Kerekî'nin torunu Mir Seyyid Hüseyin'in ailesindendir. Onun uzun görevi, Safevî Devleti'nin Cebel-i Âmil mirasına saygısını göstermektedir. Mirza Habibullah'tan sonra bu hanedan, sadr makamını irsî bir şekilde kontrol

[354] Babayan (1993, s.113), Şeyhavend ittifakını, yani Şah Safi ve II. Abbas dönemlerinde güçlenen Safevî elitini, Şeyhavendler, Pirzâdeler, Ustaclular ve soylu Tacik seyyid aileler olan Mar'aşiler ve Şehristanîler olarak tanımlamıştır.

etmiştir. Bu aileden örfî alana geçenler de olmuştu. Örneğin Mirza Muhammed Mehdi, dokuz yıl boyunca i'timad-üd devle olarak görev yaptı (Efendi, 1401, s. II 70).[355]

Burada ayrıca Şah Abbas döneminin önemli âlimi Halife Sultan'dan söz etmek gerekmektedir. Şah Abbas ve Safi dönemlerinde vezir olan Halife Sultan, zikredildiği gibi Şah Safi'nin gazabına uğramış ve Kum'a gönderilmişti. Halife Sultan, II. Abbas döneminde (1642-1666), Vezir Saru Takî'nin ölümü üzerine tekrar başkente davet edildi. O, hayatının sonuna kadar vezir olarak görevde kaldı (Şamlu, 1371, s. 286; İsfehânî, 1989, s. 61).[356]

Şah Safi, 1629 yılında Osmanlı Devleti'ne karşı sefer hazırlığında olunan bir dönemde, mütevellisi olduğu Çahardeh Masum Vakfı'na bin tümen bağışlamış ve bu paranın, ilim talebelerine verilmesini emretmişti. Onun ayrıca, dini sınıftan görevde olmayanlara vazife verilmesini istediği görülüyor (İsfehânî, 1989, s. 62-63).

1631 yılında, devrin müctehidi Mîr Dâmâd öldü. O, techîz ve tekfinden sonra, atası Kerekî'nin yanına gömüldü. Şah Safi, Mîr Dâmâd'ın vefatından sonra Seyyid Ahmed Alevî'den, Mîr Dâmâd'ın mecmuasının tercümesini istedi. Seyyid Alevî, Şah'ın emrini yerine getirmiş ve şiirlerini onun adına düzenlemişti (İsfehânî, 1989, s. 38-96, Caferiyan, 1384, s. 139).[357]

Meşhur fakih Şehîd-i Sânî ve oğlunun, Safevî şahları tarafından İran'a defalarca davet edilip gitmediklerinden söz edilmişti. Bu hanedandan Şeyh Ali Cebelâmilî b. Muhammed b. Hasan b. Şehîd-i Sânî, İran'a gitmiş ve ömrünün sonuna kadar İsfahan'da yaşamıştı. Onunla ilgili bir anlatım, bu dönemde ulemânın ekonomik durumu ve İran hakkındaki düşüncelerinin anlaşılması açısından faydalıdır. Buna göre Zeynep Begüm'ün hâcesi, Şeyh Ali'yi ziyaret etmiş ve ona kitaplarını satıp

[355] Bu konuda ayrıca bkz. Floor, 2000, s. 482-483.

[356] Halife Sultan'ın seyyid ailesi, ilmî faaliyetler ve divanî işlerde önemli görevler üstlenmiştir. Onun Babası Mirza Refiâ, Şah Abbas döneminde sadr ve vezir olarak görev yapmıştı (Hânsârî, 1392, s. 151-154).

[357] Mîr Dâmâd'ın damadı olan Seyyid Ahmed Alevî'nin Sünnîlere ve tasavvufa muhalefeti hakkında bkz. Stewart D. , 2003, s. 186-187.

satmadığını sormuştu. Bu sorunun sebebini öğrenmek isteyen Şeyh Ali'ye hâce, kendisini Zeynep Begüm'ün gönderdiğini ve İsfahan'da Şehîd-i Sânî'nin torunlarından birinin yaşadığı duyumunu aldığını söyledi. Buna mukabil Şeyh Ali, Şehîd'in torunu olduğunu söylemişti. Hâce, Zeynep Begüm'ün rüyasında Şah Abbas'ı gördüğünü ve Şah'ın ona hiddetle, "Atalarını topraklarımıza çağırdığımız halde gelmediler ve gelen ise sen ordayken kitaplarını satmak zorunda kalıyor…" dediğini söyledi. Ardından, kitaplarını satma aşamasına gelene kadar İran'da düştüğü durumdan söz eden Şeyh Ali, atalarından ayrı bir yolu takip ederek İran'a yerleşmekle pişman olduğunu ve gençliğindeki feyz ve sahihliği kaybettiğini belirtti (Caferiyan, 1384, s. 318-323).[358]

Şah Safi dönemin bir diğer mühim âlimi Mîr Ebü'l Kâsım b. Mirzâ Findiriskî (ö.H.1050/1640-1641), ömrünü Hindistan ve İsfahan'da geçirmişti. Esterâbâdlı filozof, Şah Safi tarafından korunmuş ve saygı görmüştü. Findiriskî, dönemin irfânî âlimleri arasında öncü olarak görülmekteydi (Nasrabâdî, 1361, s. 222).[359]

Şah Safi, Şiî fakihlerle yakın ilişki kurmaya özen gösteriyordu. Ancak onun, Sünnîlere karşı sert faaliyetlerde bulunmamasının, fakihlerin itirazına sebep olduğu anlaşılıyor. Şah'ın, Molla Sadrâ'dan Gazzâli'nin İhyâü Ulûmi'd-dîn eserinin şerhini istemesi, fakihleri rahatsız etmişti. Anlatıldığı kadarıyla Şah Safi, Sünnîlerle ilgili şikayetlerde fakihleri dikkate almamıştır (Sıfatgol, 1381, s. 179).[360]

Buna mukabil Şah Safi'nin bahsi geçen özelliğinden rahatsız olan Şiî fakih Ali Nakî Kumrehî, onu uyarmış ve Şiî din adamlarıyla ilişkisine özen göstermesini

---

[358] *"Anlaşıldığı kadarıyla Ali b. Muhammed ve abisi Zeynüddîn (ö. 1064/1654), bu aileden bilfiil Safevî İmparatorluğuna gelen ailenin ilk üyeleriydiler. Ali -yaklaşık 1630'larda- İsfahan'da bulunduğu sırada Mekke'ye yapacağı yolculuğun masraflarını karşılamak için gizlice bazı kitaplarını sattığını nakletmektedir. Ertesi gün Şah Tahmasb'ın kızlarından biri olan Zeynep Begüm'e (ö.1050/1640) hizmet eden İltifât isimli harem ağası, onu Zeynep Begüm'ün görmek istediği talebini iletti. Geldiğinde Zeynep Begüm rüyada Şah Abbas'ı gördüğünü ve "Biz bu kişinin atalarını davet ettik. Ancak onlar, İran'a gelmeyi kabul etmediler. Şimdi o İran'da ve sen hayatta olduğun halde [nasıl olurda] kitaplarını satmak zorunda kalacağı bir duruma düşer" diyerek kendisini azarladığını söyledi." (Stewart D. J., 2016, s. 308).*

[359] Onun hakkında bkz. Anay, 1996, s. 109-111.

[360] Safevîler dönemi Şiî kaynaklarında sadece Şüşterî (1365, s. II 191), Gazzâli'nin Şiî olduğu üzerinde durmuştur. Ancak bu görüş, diğer kaynaklarca desteklenmemiştir.

istemişti. Ali Nakî Kumrehî, imamlardan aktarılan Şiî ulemânın faziletine dair rivayetlerle, ulemânın Şah'ın yanında olmasıyla devletin yanlış yoldan kurtulacağını belirtmişti. Kumrehî, müminlerin müracaat makamı olarak müctehidleri görmesini istemiş, kazâ ve fetvada ictihad seviyesine ulaşmamış kişilere müracaatın, asiliğe başvurmakla aynı olduğunu söylemişti. O, gaybeti de göz önünde bulundurarak iman ehlinden olan fakihler ve muhaddislerin varlığının, her çağ ve zamanda baki ve zaruri olduğuna inanıyordu. Ona göre, imamların gaybetinde din adamlarının olmaması durumunda, İslâm'ın emirlerine itaat konusunda bir nizam olmayacaktı (Caferiyan, 1376, s. 127-130).[361]

Ali Nakî Kumrehî, Fırka-i Nâciye olarak tanımladığı Şiî-İmâmî mezhebin, Sünnî topluma ve onların İslâm dışı addettiği özelliklerine karşı korunmasında, Şiî ulemâyı önemli görmüştü. Gaybette ahbârın aktarılmasında, fetva yeterliliği olan bir müctehidin takibine ve bunun dışında kalanların taklidinin caiz olmadığına inanıyordu. Ona göre Şah, Fırka-i Nâciye olan Şiîlerin yöneticisi olarak ulemâ ile meşverete önem vermeliydi. Kumrehî Şah'a sunduğu telifinde, ulemânın hakkı olan paranın aracısız bir şekilde, yani diğer görevlilerin dehaleti olmadan onlara verilmesini istedi. Buna göre gaybette ulemânın, bağımsız bir şekilde ve sefalete düşmeden cemaate hizmet etmesi gerekmekteydi. Kumrehî Şah Safi'ye, Sünnî cemaate ve düşünürlerine davranışında ataları Şah İsmail ve Tahmasb'ı örnek almasını tavsiye ediyordu. O, adı geçen şahların Şiîliğe hizmetinden övgüyle söz etmiş, Şah II. İsmail'i, Sünnîliğe temayülü sebebiyle olumsuz bir şekilde anmıştır (Caferiyan, 1376, s. 124-124).

Görüldüğü gibi Ali Nakî Kumrehî, Şah Safi'yi Gazâlî'nin İhyâü Ulûmi'd-dîn eserine şerh yazması için Molla Sadrâ'ya verdiği emir sebebiyle eleştirmiştir. Kumrehî'ye göre, her bölümünde Sünnîlerin bozuk inançlarının ve bu tarzda Şiî akideye uymayan bilgilerin olduğu bir eserin, Şah tarafından desteklenmesi caiz değildir. Ona göre Gazâlî'nin eseri, Müslüman âlimlerin nazarında sapkın bir kitaptır. Kitabın içinde bulunan dalâletin hıfz ve neşri caiz değildir. Bu sebeple Şiîlerin

[361] Ali Naki Kumrehî, Şiraz'da kadılık yapmıştır. Daha sonra, İsfahan'da şeyhülislam olmuştur. Onun hocası Seyyid Macîd Bahrânî'dir (Efendi, 1403, s. 271). Onun hakkında ve eseri Himemü's-sevâkib hakkında bir değerlendirme için bkz. Işılak, 2022, s. 91-92. Bu fakih hakkında kapsamlı bir değerlendirme için yine bkz. Caferiyan, 1379, s. 506-507.

lideri olan Şah, bu tarzda cemaate zarar veren kitaplara itibar edilmesine izin vermemelidir. Burada ayrıca Kumrehî'nin, Şah Safi'den söz ederken ona Şiî dünyasının lideri şeklinde hitap etmesi dikkate değerdir. Şah Abbas döneminde temeli oluşturulan Şiî liderin mutlak otoritesi anlayışının, bu dönemde olgunlaştığı görülüyor (Caferiyan, 1376, s. 136-139).[362]

Şah Safi'nin yönetiminin ikinci on yılında, Vezir-i Âzâm Saru Takî'nin öncülük ettiği ittifak, sarayda gücünü arttırmıştı. Kaynaklara göre bu ittifak, Safevî Devleti'nin İran topraklarındaki otoritesini takviye etmekteydi. Bu dönemde saraydaki on üç makamın yedisi gulâmlar, üçü Tacik bürokratlar ve ikisi oymakların elindeydi. Sarayda Şiî ulemâdan görevli olan tek kişi, Sadr Mirza Habibullah Kerekî idi (Babayan, 1993, s. 122). Şah Abbas'ın gayreti neticesinde, Şah Safi döneminde devletle uyumlu bir Şiî din adamı sınıfı oluşmuştu. Ancak Şah Abbas döneminde bastırılan siyasi ve dini yapılar veya sınırlanan ilmî tartışmalar, Şah Safi döneminde görünür bir hâle geldi.

2.2.3. Şah II. Abbas Dönemi (1642-1666)

II. Abbas'ın tahta sorunsuz bir şeklide çıkmasında Vezir Saru Takî ve Şah'ın annesi Anna Hanım'ın ittifakı etkili oldu. Babasının ölümünün üçüncü gününde tahta çıkan Abbas, hiçbir muhalefetle karşılaşmadan kontrolünü ele geçirdi (Hatunâbadî, 1352, s. 549-550; Şamlu, 1371, s. 265-266).

Bu dönemde, Vezir Saru Takî'nin haremle yakın ilişkisi dikkat çekmekteydi. O, vezir olduğu iki şahın döneminde, onların annelerinin topraklarını yönetmiş ve bu şekilde otoritesini arttırmıştı. Şah II. Abbas'ın ilk döneminde gerçek yönetim, divan üyeleri ve emirlerin elindeydi. O, yaşının küçük olması sebebiyle otoritesini kabul ettirememişti. Şah'ın yönetiminin ilk üç yılını kapsayan bu dönemde İ'timad-üd-Devle Saru Takî, devlet işlerini yürüttü. Ancak Şah, zaman geçtikçe ve işleri ele aldıkça, kabiliyetli bir hükümdar olduğunu kanıtlamıştı. Bundan sonra, Saru

[362] Osmanlı Devleti müftüsü Nûh Efendi (ö. H 1070/1660) 1638 yılında, Şiîlerin tekfirine cevaz veren bir fetva kaleme almıştır. Bu fetva, Emir Şerefeddin Ali Şulestâni tarafından Kumrehî'ye getirilmiş ve cevap vermesi istenmiştir. Kumrehî bu fetvaya reddiye amacıyla, Sünnîleri tekfir ve Şiî-İmâmî mezhebin ispatı konusunda bir risale yazmıştır (Efendi, 1403, s. IV 272; Caferiyan, 1376, s. 113).

Takî gibi kudretli kişilerin görevden alınması veya öldürülmelerine giden süreç başladı (Tavernier, 1336, s. 500; Sıfatgol, 1381, s. 73).[363]

Şah Safi dönemiyle karşılaştırıldığında Şah II. Abbas döneminde, gulâmların gücü azalmış ve ağırlık aşiretlere kaymıştı. Ancak bu dönemdeki aşiretlerin devlet içinde örgütlenmelerini ilk dönemle kıyaslamak yanlış olur. Zira bu dönemdeki ittifaklar, aşiret ittifakından ziyade önemli aileler arasında bir iş birliği şeklindedir. Görüldüğü kadarıyla bu dönemde büyük aşiretler, Safevî siyasetindeki güçlü konumlarını kaybetmiştir. Onlar yetkilerini, İranlı ulemâ ve bürokratlar gibi yeni gruplara bırakmıştır. Şah II. Abbas'ın yönetim süresi boyunca, tüfengci ağası makamı aşiretler tarafından kontrol edildi. Sipehsâlârlık makamı, gulâmlar ve aşiretler arasında değişim gösterdi. Bu sebeple, ulemânın ve bürokratların güçlü bir ittifak kurabilmeleri için aşiretlerden seçilen korucu başı veya gulâmlardan seçilen kullar ağası komutanlarından biriyle ittifak oluşturmaları gerekiyordu (Babayan, 1993, s. 130).

Sadr Halife Sultan'ın, Şah Safi tarafından başkentten uzaklaştırıldığından söz edilmişti.[364] O, 1644 yılında tekrar İ'timad-üd-Devle oldu. Bu önemli âlimin Şah tarafından tekrar görevlendirilmesi, dönemin inanç iklimine etki etmişti. Halife Sultan, gelenekçi fakihlerin Safevî dini bürokrasisindeki hâkimiyetine karşı, aklî ilimlerde mahir âlimlere sarayda ve toplumda itibar gösterilmesini sağladı (Şamlu, 1371, s. I 287).

Şah II. Abbas, Ravzatü'l-envâr-ı Abbâsî eserinin girişinde "Mustafa soyunun ışığı, Murteza hanedanının nuru" şeklinde tanımlanmıştı. Adı geçen eserde Şah'ın yaratılışında bulunan bazı hususiyetlerinden şu şekilde söz edilmekteydi: Şah Abbas el-Hüseynî el-Musevî akıl, haya, vakar, tevazu sahibidir. Kullara karşı bağışlayıcı, civanmert, şiddete meyletmeyen, dostâne tavırlıdır. Sebat ve himmetli, ehadiyete inançlı ve bağlıdır. İtikadi konulara, Ehl-i Beyt'e ve şeriata

[363] Şah II. Abbas, tahta çıktığında on yaşından küçüktür. Onun yönetiminin başlangıcında Kızılbaşlar, yönetime tekrar tesir etmeye çalışmıştır. Korucu başı liderliğinde Şah'ı kontrol etmeye çalışan Kızılbaşlar, onun beklenmedik yönetim kabiliyetiyle karşılaşmıştır. Bu şekilde Şah, yaşı ilerledikçe saraydaki hizipleri kontrol altına almıştır (Şamlu, 1371, s. 268).

[364] Vezir Hüseyin b. Refîüddin el-Mar'aşî, bu dönemde Halife Sultan ve Sultanu'l Ulemâ olarak bilinmektedir.

tazim, millete tekrim, zulüm ve zâlime düşmanlık, ilim merakı ve âlimlere sohbet, âlimlere ve salihlere utûfet, fukara, mazlum ve zayıfın yanında yer alma onun özelliklerindendir. Huşunet göstermeme, yüreğinde zulüm ve bid'ate yer olmama gibi özellikleriyle Şah, Siyerü'l mülûk ve tevârihte, selâtin-i selef ve halef arasında hiçbir padişahta bulunmayan ahlâk-ı haseneyle eşsizdir. Şah II. Abbas, cihanın ruhudur. Tüm hizmetçileri, onu yüksek makamda görmelidir. Bu dönemin meşhur âlimi Muhammed Bâkır Sebzevârî aynı bölümde, kendisini Şah'ın en aşağı hizmetçisi ve duacısı olarak tanımlamış, çalışmalarını onun nimetlerine şükür için yazdığını belirtmiştir (Sebzevâri, 1381, s. 17-18).

Şah II. Abbas dönemi, gelenekçi Şiî fakihler tarafından Şiî-İmâmî kurumsallaşma açısından, Şah II. İsmail'den sonra ikinci çatlak dönemi olarak görülmüştü. Zira Şah II. Abbas'ın dervişlere olan ilgi ve sevgisinden dolayı ondan, "Şâh-i dervîş dust" yani derviş dostu Şah olarak söz edilmekteydi. Bu dönemde Şah'ın mutlak otoritesi, daha görünür bir hâle gelmişti. Şah II. Abbas, gelenekçi sınıfın dışında kalan dervişlere ve hekim sınıfına, Şiî fakihlerin artan gücüne karşı bir denge oluşturmak amacıyla önem verdi. Şah'ın hikmet ve tasavvufa ilgisi, Şiî fakihlerin son dönemde bu gruplara karşı sert muhalefetine sebep oldu (İsfahânî, 1372, s. 321).

Buna göre Halife Sultan'ın tekrar itimad-üd-devle olması, İsfahan'da bir grup fakihin itirazına sebep olmuştu. Şeyhülislâm Ali Nakî Kumrehî, onun görevden alınması için Şah'a baskı yapmış, fakat bu sebeple görevden alınmıştı. Halife Sultan'ın, aklî ilimlere verdiği önemle tanınması ve tasavvufu koruması dikkate alındığında, fakihler tarafından istenmemesinin sebebini anlamak zor değildi. Ayrıca Şah II. Abbas'ın, Halife Sultan'ı görevlendirmesiyle dervişleri daha açık bir şekilde koruduğu görülüyordu (Şamlu, 1371, s. 296).

Şah II. Abbas'ın, gelenekçi fakihlere karşı Halife Sultan'ı koruma altına almasıyla Şah Tahmasb dönemi arasında bir benzerlik kurulabilir. Zira Şah Tahmasb döneminde, devlet çıkarları gözetilerek Kerekî, İranlı âlimlere karşı korunmuştu. Bu dönemdeyse tam tersi bir durum görüldü. Halife Sultan'ın hekimlerin öncülerinden Muhammed Bâkır Sebzevâri'yi, Molla Abdullah Medresesi'ne

müderris olarak görevlendirmesi ise fakihler açısından bardağı taşıran son damla olmuştu ve bu sebeple, ona karşı saldırının dozu arttı (Hatunâbadî, 1352, s. 523).

Şah I. Abbas dönemiyle başlayan aklî ilimlere ilgi ve devletin bu alanda kabiliyetli âlimleri koruması, ümerâ ve diğer makam sahiplerinin eğitimde naklî ilimlerin yanında aklî ilimlere de destek vermesine sebep olmuştu. Örneğin Allahverdi Han ve oğlu İmam Kulu Han, inşa ettikleri medreselerde aklî ilimlere önem verdiler. Safevî Devleti'nde aklî ilimlere ve eğitimine verilen önem, ilgili konularda uzmanlığa sahip seçkin bir âlim sınıfının öncülüğünde, Şah Süleyman dönemine (1666-1694) kadar devam etti. Özellikle Şah II. Abbas'ın sarayında, aklî ilimler ve mistik İslâm konusunda önde gelen âlimlere yakınlık gösteriliyor ve çalışmalarına maddi destek veriliyordu. Şah, bu sınıfı çeşitli görevlendirmelerle destekledi. Hekim sınıfı, Safevî Devleti'nin son dönemine kadar önemli çalışmalar yaptılar. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki tesir açısından irfânî sınıfın müşterisi, daha çok saray çevresi ve İran'ın yüksek ilme ilgi duyan kesimiydi (Ağaçeri S. H., 1389, s. 349-359).

Şah II. Abbas'ın sûfîleri meclisinde ağırlaması, onların sohbetinden hoşnut olduğunu gösterir bir şekilde ihsanlarda bulunması, Şiî fakihleri rahatsız eden konuların başında geliyordu. Şah, dervişlerin katıldığı toplantılara genellikle onlara muhalif olmayan Şiî din adamlarını da çağırmış ve iki grup arasında ayrım gözetmemişti. Örneğin Şah'ın bir meclisine dervişleri davet ettiği ve bu toplantıya Derviş Mecnun ve Mustafa isminde Osmanlı topraklarından gelen iki dervişin katıldığı bilinmektedir. Bu dervişler, İranlı dervişlerle görüşmek istemiş ve Şah, onların isteğini yerine getirerek derviş Muhammed, Muhammed Salih Lunbânî ve Molla Recep Ali Tebrizî'yi (ö.1669) saraya davet etmişti. Bu meclise, devrin önemli Şiî âlimi Feyz-i Kâşânî de katıldı (Kazvinî M. M., 1329, s. 253).[365]

Şah II. Abbas döneminde bazı Şiî fakihlerin, imam merkezli dini düşünceyle birlikte takip ettikleri irfânî düşünce sistemi, tasavvufî söylemleri Şiî-İmâmî

[365] Şah, Feyz-i Kâşânî'nin arkasında namaza durmuştur (Kazvinî M. M., 1329, s. 225). Zaman zaman dervişleri hanelerinde ziyarete giden Şah II. Abbas, meşhur dervişlerinden Molla Recep Ali'ye özel bir ilgi gösteriyordu. Şah'ın onunla sohbet edebilmek için evine kadar gittiği bilinmektedir (Kazvini M. M., 1329, s. 225).

mezhep içinde açıklama gayreti, onların fikriyatının anlaşılması konusunda okuyucuya zorluk yaşatmaktadır. Ayrıca bu dönemdeki Ahbârî-Usûlî çatışması, durumu daha karmaşık bir hâle getirmektedir.[366] Buna rağmen Şah II. Abbas dönemi, I. Abbas dönemine benzer bir şekilde, ulemâ ile devletin yakın faaliyetlerini sürdürdüğü ve ünlü âlimlerin sarayın hizmetinde bulunduğu bir dönemdir. Şah II Abbas, toplumu din adamlarının isteği doğrultusunda şekillendirmeye ve tahta çıkışından itibaren içki ve kumarın yasaklanması yönünde fermanlar vermeye dikkat etmişti. Şah'ın aşırı içki bağımlılığına rağmen içki tüketimi konusunda gösterdiği hassasiyet, onun din adamlarıyla olumlu ilişkiler geliştirme gayretini gösteriyordu (Kazvinî M. M., 1329, s. 70).[367]

Şah II. Abbas'ın içki bağımlılığından sıklıkla söz edilmektedir. Hatta bir örnekte Şah, kutsal topraklara gidecek olmaları sebebiyle onun içki teklifini reddeden cariyelerini defaetle uyardıktan sonra aynı cevabı alması üzerine, kadınların yakılması emrini vermişti (Lockhart, 1368, s. 361).[368]

Şiî kaynaklara bakıldığında Şah II. Abbas'ın, İran dışındaki Şiî cemaati takip ettiği ve Şiîlerin işlerine önem verdiği görülüyor. Buna göre Şah II. Abbas'ın Mekke şerifine gönderdiği, meşhur fakih Ağa Hüseyin Hansârî tarafından kaleme alınan mektupta, Mekke'nin Müslümanlık açısından önemi belirtilmiş, Hz. Muhammed ve Ali'nin burada doğmaları sebebiyle şehrin önemi vurgulanmıştı. Sonrasında, Hz. Ali'nin Kâbe'de doğduğuna işaret edilerek iki taraf arasında kıyamete kadar sürmesi umut edilen dostluk bağları ve yakınlık dile getirilmişti. İranlıların hac yolculuğunda ödemek zorunda kaldığı ağır maliyetler, yaşadıkları güvenlik riski ve hırsızların onları kıyafetsiz bırakmaya kadar varan zulümleri örneklerle anlatılmıştı. Memurların giriş ve çıkışlarda yolcuları fazlasıyla bekletmelerinden söz edilmiş ve bu durumun, bazı yolcuların ölümüne sebep olduğu belirtilmişti. Bu durum, hac uğrunda verilen onca emeğin boşa gitmesine sebep oluyordu. Bunun üzerine Şah tarafından, can ve mal güvenliğinin olmaması sebebiyle istitâat, yani

[366] Muhammed Tahir Kumî, hikmet takipçilerinin ve sûfîlerin takip edilmesiyle Şiî inancın zarar gördüğünü belirtmiş ve Ehl-i Beyt'in gerçek temsilcileri olarak bu düşüncelere itibar göstermeyen fakihleri görmüştür (Kumî M. T., 2018, s. 72-73).
[367] İki şahın dönemlerinin benzerliği konusunda bkz. Newman A. J., 2006, s. 86.
[368] Başka bir günde ise bir cariyenin yakılması emrini yerine getirmeyen saray görevlisi yakılmıştır (Tavernier, 1336, s. 508).

hac görevini dini bir zorunluluk hâline getiren kaidenin ortadan kalktığı vurgulandı. Şah Abbas, tüm bu yaşananları göz önünde bulundurarak hac seferlerine ara verilmesini kararlaştırmıştı. Hac yoluna ilerleyen kafileler engellendi. Bu sebeple Basra'dan gelen bir temsilci, hac yolunu İranlılara kolaylaştırıcı vaatlerinden söz etmiş ve engelin ortadan kaldırılmasıyla onlara, İbrahim'in davetine katılmaları için Basra yolundan hareket etmelerini teklif etmişti. Şah fermanla etraftaki hanlardan, hac yolculuğuna engel olan unsurların ortadan kaldırılması ve bu şekilde halkın hac ziyaretini gerçekleştirmesi için gayret gösterilmesi ve dua edilmesini istedi. Şah II. Abbas'a göre, eksikliklerin iki tarafın dostluğu dikkate alınarak ortadan kaldırılması durumunda, hac ziyaretleri devam edecekti. Aksi durumda hac ziyaretleri engellenecek ve bu kararın günah ve sorumluluğu, sorunu çözmeyenin boynuna olacaktı (Caferiyan, 1384, s. 239-44).[369]

Bu dönemde Hintli tüccarlar, ticaret sırasında dini geleneklerine göre yemin etmeleri durumunda, ispat için ellerini kızgın yağın üzerinden geçiriyordu. Bu durumdan faydalanan İsfahanlı tüccarlar, aleyhinde iddiada bulundukları tüccarlardan, bu zahmetli eylemi yerine getirmemeleri durumunda para talep ediyorlardı. Bu durumdan şikayetçi olan tüccarlar, Şah II. Abbas'a başvurmuş ve vakit kaybetmeden bir fakih şurası toplanmıştı. Bu toplantıya dönemin meşhur âlimleri Mirza Refiâ Nainî, Muhakkık-ı Sebzevârî, Ağa Hüseyin Hansârî ve Feyz-i Kâşânî katılmıştı. Fakih şurası, tüccarların lehinde karar aldılar (Kazvinî M. M., 1329, s. 204-205).

Şah II. Abbas döneminde yaşayan bazı âlimler, tüm Şiî tarihi açısından önemli görülüyordu. Muhammed Takî Meclisî (1594-1659), Şah I. Abbas, Safi ve II. Abbas dönemlerini görmüştü. Meclisî zikredilen dönemlerin tamamında, İran'daki Şiî ulemânın öncülerinden bilindi. Şiî kaynaklarına göre O, İsfahan Ardestan'da doğdu. Anne tarafındansa Cebel-i Âmil'dendi. Meclisî, halk arasında büyük bir saygı görmüş ve onun kapısı, dua kapısı olarak bilinmişti. O, Şeyh Bahâî gibi âlimlere ilgisi ve aklî ilimlere verdiği önem sebebiyle, devrin gelenekçi Şiîleri tarafından sûfîlikle suçlandı. Muhammed Takî Meclisî, Mîr Dâmâd'ın ölümünden

[369] Aynı sayfalarda mektubun Arapça hâli mevcuttur.

beri boş kalan Cuma imamlığına getirilmişti. Onun tasavvuf ve felsefeye ilgisine, hadis ilminde Ahbârî ekolü takip etmesine rağmen, Cuma imamlığını sorunsuz bir şekilde kabul ettiği anlaşılıyor (Şamlu, 1371, s. 37; Hatunâbadî, 1352, s. 49; Efendi, 1401, s. V 47).

Bununla birlikte Meclisî, Şah Safi döneminde Necef'ten İsfahan'a dönüşünü, rüya motifi ile süslemişti. Anlatıldığına göre Muhammed Takî Meclisî, bir gece rüyasında Hz. Ali'yi görmüştü. Hz. Ali, o günlerde hayatını Necef'te sürdüren ve ömrünü burada tamamlamayı düşünen Meclisî'den İsfahan'a dönmesini istemişti. O, Meclisî'ye "Bu tarihten sonra Necef'te kalma, İsfahan'a dön. Zira senin oradaki varlığın, daha gerekli ve faydalıdır" demişti. Meclisî'nin Necef'te bir süre daha kalmak için ısrarına rağmen Hz. Ali, bu isteğe kayıtsız kaldı. Daha sonra ona, Şah Abbas'ın vefat edeceğini ve Şah Safi'nin tahta oturacağını söyledi. Bu ortamda şehirlerde fitnenin baş göstereceğini söyleyen Hz. Ali, böyle bir durumda onun İsfahan'da olmasının ve rehberliğiyle insanları fitne ateşinden kurtarmasının daha iyi olacağını düşünmüştü. Hz. Ali ayrıca, sadece kendisi için Allah'ın kapısına teveccüh etmesi sebebiyle Meclisî'yi eleştirmiş ve Allah'ın onun hidayetinin bereketiyle yetmiş bin kişilik bir cemaati kurtarmak istediğini söylemişti. Bunun üzerine Meclisî, çaresiz bir şekilde memleketine dönmüş ve rüyası, bir arkadaşı tarafından henüz şehzade olan Safi'ye anlatılmıştı. Bu sırada Safi, Medrese-yi Safeviyye'de ibadetle meşguldü. Şah Abbas, bu olaydan bir süre sonra Mazenderan'da vefat etmiş ve Safi, onun yerine geçmişti (Sıfatgol, 1381, s. 216).[370]

Meclisî, Şah II. Abbas'ın emriyle Şiîliğin dört temel hadis kaynağından biri olan Men lâ Yahduruhü'l Fakîh eserinin şerhini tamamlamış ve bu eseri, Levâmi'us Sâhibkırânî ismiyle ona ithaf etmişti. Meclisî'nin asıl önemi, Muhammed Bâkır Meclisî'nin babası olmasından gelmektedir. Oğul Meclisî'nin, babasının sûfî olmadığını ispatlamak için son dönem fakihleri ile girdiği mücadele dikkate değerdir (Hânsârî, 1392, s. II 324; İsfahânî, 1372, s. 537).

[370] Muhammed Takî Meclisî'nin imamlar, Hz. Ali ve çeşitli kehanetleri içeren rüyaları meşhurdur. Onun bazı rüyaları için bkz. Hânsârî, 1392, s. 322.

Şiî kaynaklarına göre, Muhammed Bâkır b. Muhammed Mümin Horasânî, yani meşhur Muhakkık-ı Sebzevârî (ö. 1090/1679), 72 yaşında vefat etmişti. O, 1608-1609 yıllarında doğmuş olmalıdır. Sebzevârî'nin hocalarına bakıldığında, aklî ve naklî alanda donanımı açık bir şekilde görülmekteydi. Sebzevârî aklî ilimlerde, devrin öncüleri Mir Findiriskî ve Şeyh Bahâî'nin öğrencisiydi. Onu Naklî alanda eğiten kişi, dönemin hadis alanında öncü fakihi ve tasavvufa ilgisiyle bilinen Muhammed Takî Meclisî idi. Sebzevârî, Şah II. Abbas döneminde İsfahan Cuma imamlığı ve Molla Abdullah et-Tüsterî Medrese'si müderrisliği görevlerini üstlendi (Efendi, 1401, s. II 44-45, Hatunâbadî, 1352, s. 501).[371]

Sebzevârî Molla Abdullah Medresesi'nde, Halife Sultan'ın teklifi ve Şah II. Abbas'ın emriyle görevlendirildi. Bu durum Şah'ın, önemli medrese vazifelerine müdahale ettiğini göstermektedir. Şah bu şekilde, fakihlerin dini teşkilatlanmadaki ağırlığını dengelemekteydi. Molla Abdullah Medrese'si, Muhammed Bâkır Sebzevârî'den önce Molla Hasanali Şüşterî'nin oğlu tarafından yönetilmişti. Sebzevârî vefat ettiği sırada, İsfahan şeyhülislamlığı görevindeydi (Hatunâbadî, 1352, s. 523; Hânsârî, 1392, s. II 68).

Dönemin bir diğer meşhur âlimi, Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî (1598-1679) idi. O, Mîr Dâmâd'ın kontrolünde hadis rivayet etmiş ve kısa bir süreliğine, Şeyh Bahâî'nin öğrencisi olmuştu. Kâşânî'nin önemli bir Ahbârî savunucusu hâline gelmesinde, hocası Seyyid Mâcid-i Bahrânî'nin tesiri vardır. O, Kum ve Şiraz'da Molla Sadrâ'dan (ö.1641) eğitim almış ve onun damadı olmuştu (Bahrânî, 1406, s. 127; Algar, 1995, s. 520-522).

Feyz-i Kâşânî'den, devrin müctehidi olarak söz edilmektedir. O, şeriat ve hakikat yolunda ilerleyen, zamanının öncüsü bir âlim şeklinde tanımlanmıştır. Kâşânî, Şah Safi döneminde başkente davet edilmesine rağmen bu teklifi geri çevirmiş ve daha sonra, Şah II. Abbas'ın âlim dostu kişiliği sebebiyle İsfahan'a gitmişti. Şah

[371] Muhammed Bâkır Sebzevâri Şiî filozof Mir Findiriskî'nin talebesi olmuştur. Meşhur âlimler Muhammed Bâkır Hansârî ve Seyyid Abdülhüseyin Hatunabâdî ise ondan ders almıştır (Sebzevâri, 1381, s. 12-13). Muhakkık-ı Sebzevârî'nin aklî ilimlerdeki icâzet silsilesi Şeyh Bahâî'ye uzanmaktadır. Onun seviyesinde bir âlimin, aklî ve naklî ilimlerde eğitim alma gerekliliği açıktır. Sebzevârî'nin bir hekim ve Ahbârî olması, Şiî akideye bakışını özgün bir şekilde oluşturduğunu göstermektedir (Tâbâtabâî, 1989, s. 237).

II. Abbas, Feyz-i Kâşânî'nin tasavvufa merakını desteklemiş ve onun için bir tekke yaptırmıştı. Bu tekkenin mütevellisi, Şah'ın doktoru Mirza Muhammed Salih'tir (Kazvinî M. M., 1329, s. 225-256; Algar, 1995, s. 520-522).

Feyz-i Kâşânî, Âyîne-i Şâhî risalesini 1645-1646 yılları arasında yazdı. Kâşânî, Şah II. Abbas tarafından başkentte davet edilince, İran'ın karşı karşıya olduğu dini yozlaşma sebebiyle ve huzurunu bozmamak için davete tereddütle bakmış ve şu şekilde devam etmişti: "Şah'ın emrini kabul veya ret konusunda, dünyalık insanların dert ve işlerini ihtiva etmesi sebebiyle tereddütte kalmıştım. Karar verinceye kadar bir ayağım ileri bir ayağım geri gitti. Daha sonra, dinin irşadı ihtimalini değerlendirdim ve onun huzuruna gitmeye karar verdim. Şah'ın huzuruna gittiğimde, duyduğumdan çok daha iyi biriyle karşılaştım. O, şahlık faziletine sahipti, zâhirî ve bâtınî mükemmelliğiyle donanmıştı." (Chittick, 1988, s. 268).

Feyz-i Kâşânî adı geçen risalesinin dokuzuncu bölümünde, kişiye hükmeden özellikleri arasından hangisini seçmesi gerektiği konusunda öneride bulunmuştur. Ona göre kusursuz bir akıl, diğer hükümler (hükümdarların) işlevsiz olduğunu göstermesi durumda, önce tercih edilmelidir. Akla karşı çıkan hükümler, dikkate alınmamalıdır. Bunun sebebi, aklın diğerlerinden daha yüce ve kusursuz olmasıdır. Diğerleri şeriata göre ikinci derece iken akıl, her zaman şeriata (en üstün hükümdara) uyar. Aklın çelişki ve belirsizlik gösterdiği durumlar da görülmektedir. Fakat burada söz edilen yanılmaz akıl, sadece peygamberlere ve Allah dostu evliyalara mahsustur. Bu sebeple kusursuz bir akla sahip olmayan kişiler, şeriatın aklın yerini tutması sebebiyle önceliği şeriata vermelidir. Yani kişi, kendi kusursuz olmayan aklı ve şeriat arasında kalırsa, eleştirmeden şeriatı seçmelidir (Chittick, 1988, s. 279).

Feyz-i Kâşânî'nin Horasanlı bir fakihin mektubuna cevabı, dönemin inanç yaşantısı hakkında ayrıntılı bilgi sunmaktadır. Buna göre Fakih, Şah II. Abbas'tan Meşhed Cuma imamlığı veya İmam Rıza Asitanesi'nin mütevelliliğini istemiş ve aracılık yapması için Kâşânî'ye mektup yazmıştı. Kâşânî cevabında, Cuma imamlığının zorluğundan ve aracılığı neden üstlenemeyeceğinden söz etmişti. O, Cuma namazlarını az sayıda takipçisiyle gizliden eda ettiğini, Cuma namazının

vacib-i aynî olduğuna inandığını ve terk etmek konusunda, Allah'tan korktuğunu söylemişti. Kâşânî'ye göre yaşadığı şehirde, onun haricinde kimse Cuma namazı kıldırmıyordu. İmam olduktan bir süre sonra uzaktan gelen insanlar, onun cemaatine katılmış ve bu şekilde tanınırlığı artmıştı. Kâşânî, kitap ve sünnet konusundaki eserlerine insanların aşina olmaya başladığını ve bu şekilde, istemediği halde ününün yayıldığını belirtmekteydi. Şah bu üne itibar göstermiş ve onu İsfahan'a davet etmişti. Davet mektubunda, ilminden istifade etmek amacıyla çağırıldığı ve merkez Cuma imamlığı için uygun görüldüğü yazılmıştı (Caferiyan, 1379, s. 274-276).

Kâşânî, bu konuda kararsız olduğunu ve başkentteki kavgaya dahil olmak istemediğini belirtmiş, ancak daha sonra ona dostları tarafından, Şiîlik için hayırlı bir işin reddedilmesinin günahının hatırlatılması üzerine, görevi kabul etmişti. Kâşânî, İsfahan'a gidip cemaat ve âlimlerle tanıştığında onların arasında dünya talebi sebebiyle yaşanan çatışmanın farkına varmıştı. Kardeşler ve dostlar arasındaki kavgadan yakınan Kâşânî, birbirlerine hakaret eden bu kişilerin Allah'ın kitabını dikkate almadığına inanıyordu. Ayrıca İsfahan'a yaklaştığı sırada Şah'ın kendisini beklediği ve saygıda sınır göstermediğini söylemişti. Şiîliğin tervicini amaçlayan Şah, Cuma imamlığına bir tek onu uygun görmüş ve İsfahan'da bulunan gelenekçi fakihler, ittifakla bu karara karşı çıkmıştı (Caferiyan, 1379, s. 274-280).

Feyz-i Kâşânî, İsfahan'daki fakihleri dört gruba ayırmıştı. Ona göre ilk grup akıl yapısı sebebiyle, yöneticilik kabiliyetine sahip değildi. Onların Kur'an ve sünnet konusunda, dikkate değer bir kabiliyeti yoktu. Cuma ve cemaat şartları hakkında bir şey bilmeden ömürlerini, ilime benzeyen bir şeyle heba etmekteydiler. İlim ve hidayet yolu, gözlerini kapatan perde sebebiyle onlara kapalıydı. Bu perde, dünyanın cilvesiydi. Onlar, popüler kitapların mukallitleriydiler. Bu sebeple, basiret ve yakîn sahibi değildirler. Her zaman basit ve muarız meselelerle uğraşmaktaydılar. İkinci grup, riyâset ehli ve ictihad müddeisiydi. Kendilerini adil ve mutemet bilen bu kişiler, takipçileriyle şehrin dışına çıkarak bazı kasabalarda Cuma namazına devam ediyorlardı. Bir grup bir kasabada diğeri başka kasabada çatışma ve inatlaşmayla şeytanı hoşnut eden bu kişiler, vesvese ve bid'atı ihtiyat

olarak tanımlamaktaydılar. Onlar, Cuma namazı ve cemaatin birleştirici anlamından halkı uzaklaştırmış, hizipler oluşturarak kin ve nefret tohumları ekmişti. Bu kişiler kendi fırkalarını, diğer fırkalardan üstün ve daha Müslüman görmekteydi. Kâşânî bu kişiler için, "bir kasr inşa eden fakat bir şehri viran eden" yakıştırmasında bulunmuştur. Üçüncü grup, şeytanların grubuydu. Onlar, bağy yoluyla Cuma namazının haram kılınmasına hüküm vermişti. Serkeşlik yoluyla cemaatin terkedilmesinde ısrarcı olan bu grup, münkeri emretmekte ve ma'ruftan nehyetmekteydi. Allah'ı unutan bu kullar, Allah tarafından da unutulmuştu. Dördüncü ve son grup, kayıtsızlığıyla meşhurdu. İyilik emredilsin veya edilmesin, kötülük defedilsin veya edilmesin, Cuma namazı kılınsın veya kılınmasın karışmazlardı. Bunlar, köşeye çekilip sessiz kaldıklarında günahsız olduklarını düşünüyorlardı (Caferiyan, 1379, s. 274-287).[372]

2.2.3.1. Şiîlik ve Fıkhî Tartışmalar

Şiî fıkıh ve ictihadının tarihsel gelişimi takip edildiğinde gaybet döneminde bu alanlara önemli katkı, Şiî cemaatin güvendiği muhaddisler tarafından yapılmıştı. İmam'ın uzun gaybetinin sonuçlarından biri, idare makamı eksikliğiydi. Bu durum, fıkhî ve siyasi boşlukların doldurulması konusunda Şiî fakihlerin çalışmalarını gerekli kıldı. Bu çalışmalar, Şiî cemaatin ihtiyacı doğrultusunda şekillenmişti. Bu şekilde zamanla, Şiîlerin imamın yetki alanında gördüğü konularda, güvenilen bir grup fakih yetkili hâle geldi.[373]

Şiî fıkıh çalışmalarında başlangıçta, istinbât ve istintaç konusunda kısmi bir aklî yol tercih edilmişti. Bu çalışmalarda, Kur'an ve sünnete aklî çerçeveden bakmayan ve imamların ahbârına dayanan iki grup görülüyordu. Ancak zamanla fıkıhta yeni yaklaşımlar sebebiyle, ictihada ihtiyaç duyuldu. Şiî İctihadî akılcılık, mecburi bir şekilde yükselişe geçmiş ve İbn Ebû Akîl ve İbnü'l Cüneyd gibi fakihlerin Ahbârîlerin aksine ictihada yönelmesiyle önem kazanmıştı. Başlangıç

[372] Metnin tamamının Farsça hâli aynı bölümde mevcuttur.

[373] "Hukuki problemlerin olması durumunda imamlar genel kural ve ilkeleri izah etmede kendi görevlerini açıkça ifade etmekteydiler. Oysa güncel meseleler için detaylar ve küçük hükümlerde akıl yürütme imamların eğitimli taraftarlarına bırakılmıştı, hasredilmişti." (Modarressi H. , 2014, s. 195). İmamların ictihad ve İttibâyı sınırlı bir şekilde ashabı arasında teşvik ettiği bilinmektedir (Caferiyan, 1384, s. 17).

döneminde bu konudaki tartışmaların ictihadın galibiyetiyle kapandığı aşama, Kum'da Şeyh Tûsî'nin hadis metinleri üzerinde çalışmasıyla gerçekleşmişti. Şeyh Tûsî çalışmalarıyla, aklın fıkhî istinbât üzerinde etkili olmasına ve sorunun ictihad tarafının çıkarına çözülmesine yardım etti (Caferiyan, 1384, s. 19-20).[374]

On üçüncü yüzyılda Necmeddin Ca'fer el-Hillî (602/1205-6- 676/1277) ve Cemaleddin Hasan b. Mutahhar el-Hillî (Muhakkik el-Evvel) (648/1250-726/1325), Usûliyye olarak tanımlanan Şiî aklî ekolüne hareket kazandırdılar. Usûliyye imamların ahbârının incelenmesi ve fıkhî alanda kullanılmasında, aklî ilkelere uygun bir şekilde hareket etmekteydi (Hourani, 2015, s. 217).[375]

Diğer taraftan Hille fıkıh okulunun Lübnan'daki banileri, Muhammed b. Mekkî el-Âmilî'nin (Şehîd-i Evvel) düşünceleri doğrultusunda, 16. yüzyıla kadar Cebel-i Âmil okulunda ictihad faaliyetlerini devam ettirmişti. Âmilî fakihler, Safevîlerin zuhuru ve bu devletin Şiî din adamlarına ve özellikle Lübnan'da varlığını sürdüren fıkıh okuluna tam bir itibar göstermesi sebebiyle, İran topraklarına yöneldiler. Bu fakihler, Safevî dini siyaseti ve teşkilatlanmasının temelini atmıştı. Neredeyse tamamı Şiîliğin Usûlî ekolünden olan bu din adamları, devlet-Şiî din adamı iş birliğinin yolunu açtılar. İlerleyen dönemde Usûlî din adamları ve Safevî Devleti arasındaki ilişki, bir diğer Şiî fıkıh ekolü olan Ahbârîliğin tepkisine sebep oldu. Buna ek olarak, Hille fıkıh okulunda gelişen ölü müctehidin kararlarının taklid edilemeyeceği hakkındaki ictihad, daha sonra Şehîd-i Evvel, Şehîd-i Sânî ve nihayet Kerekî'nin katkısıyla Safevîler dönemine kadar gelmişti. Safevîler

---

374 "Öte yandan akıl yürütmenin mantıkî bir türü olarak ictihad, 2/8. yüzyıldan bu yana birçok Şiî arasında oldukça kabul edilebilir bir fenomendi ve 4/10. yüzyılın son dönemlerinden itibaren hukuki konulara yaklaşımda yegâne metod olarak ortaya çıkmıştı. İslâm'ın ilk yüzyıllarında Şiî âlimlerin bu analitik ve akılcı yöntemleri, hukukta akıl yürütmenin akılcı analitik yöntemlerine karşı çıkan katı hadisçiler/ahbarîler nazarında rey ve kıyâs anlamına gelmekteydi." (Modarressi H. , 2014, s. 198).

375 13. yüzyıl öncesi için, "Müfîd ve Murtazâ Şiî hukukta rasyonel ekolü yeniden tesis etmeyi başarmışlardır. Bu sert tartışmanın yönleri bazı kaynaklarda kaydedilmiştir ki bu eserlerde hadisçiler ahbâriyye, rasyonalistlerde mu 'tezile veya kelâmiye şeklinde bahsedilmektedir. Müfîd ve Murtazâ da "hadisçilerinkinin" aksine mütekellimûn ve muhakkikun şeklinde bahsedilmektedirler. Daha sonraki Şiî kaynaklarda bu rasyonalist ekolün taraftarları usûliye terimi ile adlandırılmaktadırlar." (Modarressi H. , 2014, s. 202). Muhammed Emin Esterâbâdî, Şiîlerin katı bir şekilde müctehid ve mukallid olarak ikiye ayrılmasının sorumlusu olarak Allâme Hillî'yi görmüştür (Esterâbâdî, 1426, s. 263).

döneminde Ahbârîlerin bu karara muhalefet göstermesi, yani ictihada ve Usûlî mukallidlik düşüncesine karşı çıkması, fıkhî tartışmaları körükledi. Safevîler döneminde Ahbârîler, kadim ulemânın taklid edilemeyeceğine dair Usûlî düşüncesi ve bu düşüncenin savunucularına karşı çıktılar. Kerekî'nin bu konuda aklî beyanı, yani ölü müctehidin kararlarının zanna dayandığı, bu sebeple onun ölümüyle yok olduğu, zaman aşımına uğradığı ictihadı, Ahbârî muhalefetin sebeplerinden biri olmuştu. Kerekî'nin zikredilen ictihadının, kendisi gibi müctehidlerin ictihad makamı olması ve hüccetliği yolunda atılmış bir adım olduğu açıktı. Hayatta olan müctehidin kararlarının taklid edilmesi üzerine olumlu görüş belirten Şehîd-i Sânî, Kerekî ve Katifî bu şekilde, cemaat ile imamların arasındaki bağlantıyı canlı tutmayı, genel naipliğin gerekliliğini yerine getirmeyi ve hüccete olan ihtiyacı cevaplamayı amaçlamıştı (Abisaab R. J., 2015, s. 10-20;Caferiyan, 1384, s. 44-50).

Safevî Devleti'nin hizmetinde olan Usûlî Şiî ulemânın faaliyetleri, bir grup fakih tarafından eleştiriliyordu. Eleştirinin sebebi, imamın gaybetinde onun yönetiminin dışında bir devlet ve yönetici ile çalışmak ve sınırları imamın yetki alanına giren konularda fetva yetkisiydi (Esterâbâdî, 1426, s. 302). Ahbârîlerin muhalif fıkhî söylemleriyle, bu grubun ilgisini çektiğini düşünmek yerinde olacaktır.

Molla Muhammed Emin Esterâbâdî (ö. H.1033/1624), Safevîler döneminde Fevâ'idi'l-Medeniyye isimli eseriyle söz konusu muhalif grubun başını çekmiş ve Ahbârî ekolü canlandırmıştı. Esterâbâdî, Mekke ve Medine'de yaşadı. O, ilmî faaliyetlerinde hadis çalışmalarına yoğunlaşmıştı. Muhammed Emin Esterâbâdî fıkıh, hadis ve rical konusunda çalışmak için gittiği Mekke'de, son hocası sahib-i ricâl Mirza b. Muhammed Ali Esterâbâdî'den (ö. 1616) eğitim aldı. Anlaşıldığı kadarıyla onlar, kutsal bir vazife gördükleri Ahbârîliği tekrar diriltmek, bu konudaki kafa karışıklıkları ve engelleri gidermek için çabalamıştı. Esterâbâdî'nin hocası, bu işi daha önce gerçekleştirmek istediğini ancak yüce Allah'ın vazifeyi, Muhammed Emin'in kalemine nasip ettiğini söylüyordu (Abisaab R. J., 2015, s. 11).

Ahbarîlerin kaygılanmasının temel sebebi, Şiî cemaatin imamların ahbârından uzaklaşarak Şiî olmayan hekim ve filozofların düşünce ve eserlerini takip

etmesiydi. Şiîliğin onların dilinden yorumlanması ve akidenin gerektirdiği ahbârın terk edilerek mezhebe aklî unsurların eklenmesi ihtimali, Ahbârî muhalefetine sebep olmuştu. Bu durum Ahbârî cepheye göre, Şiî imamların merkezde olduğu inanç ve düşünce yapısını zedeleyecekti. Esterâbâdî, Şiî filozofları Sünnîlerin takipçileri olarak görmekteydi. İctihad ile uğraşanların, faydalandıkları zararlı metot ve felsefi yöntemler sebebiyle, şeriatı tehlikeye attıklarına inanıyordu. Onlar Yunan düşünce sisteminden etkilenmiş ve inananların kurtuluşunu tehlikeye atmışlardı. Bu sebeple Esterâbâdî, Safevî Devleti'nin bahsi geçen grubu desteklemesine karşı çıktı (Esterâbâdî, 1426, s. 528-535).

Esterâbâdî'ye göre daha güçlü bir Şiî toplum inşa etmek, masum olmayan âlimlerin "zan" ile elde ettikleri ictihad yoluyla değil, gelenekten yani rivayetler ve Kur'an'dan faydalanmakla mümkündü. Esterâbâdî bu şekilde ulemânın fıkhî otoritesini sorgulamak yerine, güvenilir hükümlerin nasıl elde edilebileceğiyle ilgilenmiş ve Usûlî yöntemi yanlış görmüştü. Ancak pratikte Esterâbâdî'nin yaklaşımının, müctehidin otoritesine bir sınırlama getirdiği anlaşılıyor. Çünkü müctehidler kendilerini, Şiî cemaatin merci makamı olarak görmüştü. Fakat Esterâbâdî'ye göre İmam'ın gaybetinde hadis rivayetleri, bilgi ve otoritenin yegâne kaynağıydı. Bu sebeple onların taklid edilmesi gerekmekteydi. Gaybet sırasında Şiî cemaat, hadisleri tek merci görmeliydi (Heern Z. M., 2018, s. 75).

Fakih Şehîd-i Sânî'nin, bu konuda düşüncesi gayet açıktır. O, "nasıl tasavvur edilebilir ki bir müctehid diğer müctehidin fetvasını rivayet etsin ve ondan istifade etsin? Bu nokta tüm Müslümanların icmâsıdır, bir müctehidin diğer bir müctehidin re'yi ile amel etmesi veya diğer müctehidin ona fetva vermesi caiz değildir." demişti (Caferiyan, 1384, s. 59).[376]

Diğer taraftan Bahreyn'den İran topraklarına giden bir fakih ve İran'ın yerlisi olan bir filozof grubu, Kerekî'nin devlet desteğiyle verdiği fetvaların geçerliliğini sorgulamıştı. Muhalefetin temel sebebi, Kerekî'nin kıble yönünü değiştirmesi ve imamın gaybetinde müctehid önderliğinde Cuma namazı kılınabileceği fetvasıydı. İranlı âlimler ve Mukaddes Erdebilî'nin (ö. 1585) başlattığı, Usûlîlerin devletle

[376] Aynı risalede Şehîd'in cami'ül-şerait-i fetva olan müctehid hakkında görüşleri ve özellikle adil olma gerekliliği vurgusu, Kerekî'nin görüşüne yakındır (Kerekî, 1408, s. 295-300).

münasebetine karşıtlıktan doğan bu muhalefet, Muhammed Emin Esterâbâdî'nin Ahbârî ekolü yeninden şekillendirmesinde etkili oldu. Esterâbâdî'ye göre Usûlî fıkıh otoritesi, temelden bir dalâlet ve bid'at içindeydi. Onlar imam merkezli hadis ilminden uzaklaşmış, Kur'an ve hadislerde var olan bilgileri, zan ve şahsi çıkarımlarla esneterek bozulmaya uğratmışlardı (Esterâbâdî, 1426, s. 104-106; Abisaab R. J., 2015, s. 10-18).

Esterâbâdî, imamların rivayetlerinden faydalanarak ictihad makamını gereksiz görmüştü. Ona göre, hadislerde aktarılanın dışına taşan yorum ve faaliyetler sapkınlıktı. Şiî cemaatten sıradan bir vatandaş, hadis kaidelerinin dışına çıkmamak şartıyla, kuralları uygulama yetkisine sahipti. Bu sebeple, ictihad gereksizdi. Bu yöntem, Şiî müminlerin ahiretini tehlikeye atarak onları gerçekler üzerinde farklı düşüncelere sürüklemekte, nifak oluşturmaktaydı. Esterâbâdî'nin fıkhî çalışmalarda kıyas yöntemine eleştirisi ise bu delil bulma yönteminin kendisineydi.[377] O, mezhepsel boyutun ötesinde fıkıh ilminde aklî delillerden istifade edilmesine karşı olmuştu. Esterâbâdî bu yöntemi Şiî fıkhına, Sünnîlerin soktuğunu düşünüyordu.[378] Ona göre Sünnî bid'atı olan icmâ, akıl ve ictihadın yerine, Kur'an ve hadisler tercih edilmeliydi. Şer'î hükümler verilirken yanılma ihtimali olmayan kaynaklardan faydalanılmalıydı. Müctehidler icmâ, akıl ve ictihadı kullandıkları için hüküm verebilme yeterliliğine sahip değillerdi (Esterâbâdî, 1426, s. 104-106; Abisaab R. J., 2015, s. 10-23).[379]

Buna mukabil bahsi geçen bakış açısına Usûlîlerin muhalefeti gayet açıktı. Şehîd-i Sânî'ye göre, müctehid olmayan kişi tarafından imamın huzurunda veya gaybetinde verilen kazâ kabul edilmezdi ve bu bir icmâ idi. Ancak imamın huzuru

---

[377] Şiîler, kıyasın delil çıkarma hususunda bir kanunun ardındaki mantığı ortaya çıkarmak amacıyla kullanıldığını ve bu şekilde aynı mantığı barındıran örneklerde benzer kanunun uygulandığını düşünmektedir. Bu sebeple kıyas, bir kesinlik değil olasılık ifade etmektedir. Salt bir insan varsayımı olarak şeriatı belirleme konusunda yetersizdir (Modarressi H. , 1991, s. 551).

[378] Safevî Devleti'nin erken döneminde fakihlerin, ihtiyaçlar ve halkın değişen taleplerine cevap verebilmek amacıyla Sünnî fıkhından faydalandıkları bilinmektedir (Tabatabâî, 1983, s. 47-50).

[379] Ahbârîler, Şiî cemaatin ictihad için bir müctehide başvurması ve mukallid olmanın anlamsızlığı üzerinde durmuştur. Onlara göre bir kişinin ictihada muhtaç olması, onun masum olmadığının göstergesidir. Masum olmayan hüküm için masum olana başvurmak durumundadır. Bu sebeple masum ilim, bu ilmin kaynağı olan imamlardan alınmalı ve öğrenilmelidir (Hânsârî, 1392, s. I 128).

zamanında, her müctehidin hükmü nâfiz değildi. Belki sadece, imam tarafından naspedilen kadı hüküm vermeliydi. İmam fetva yeterliliği olan kadıya onay verdiğinde ona müracaat edilmeliydi; müracaat etmeyen kişi asi addedilmeliydi (Caferiyan, 1384, s. 72).

Görüldüğü kadarıyla Muhammed Emin Esterâbâdî, İran Müslümanlığının Araplara karşı üstünlüğüne inanıyordu. O, İmam Cafer es-Sâdık'tan bir rivayeti, Kur'an'ın İranlılar'a inmesi durumunda Arapların inanmayacağı şeklinde yorumlamıştı. Esterâbâdî faziletli İranlıların Kur'an'a, Araplar'a inmesine rağmen inandığını söylüyordu. O, İmam-ı Zaman'ın zuhurunun Araplar için kötü zamanın başlangıcı olacağını ve bu durumun, İmam'ın getireceği bir hadisle gerçekleşeceğini iddia ediyordu. Güya İmam, Allah vergisi bir meziyetle çoğunlukta İranlı askerlere sahip olacaktı (Esterâbâdî, 1426, s. 531-532-543).[380]

Son olarak Safevîler döneminde İran'da yaşayan Ahbârî-Usûlî meşhur âlimlerin fikirlerinden kısaca söz etmek faydalı olacaktır. Bu konuda ulemâ ricalleri incelenirken dikkat edilmesi gereken nokta, eserlerin yazıldığı dönemde Ahbârî veya Usûlî baskınlığıdır. Bu bakış, bir âlimin eserlerinde hangi pencereden baktığını anlama konusunda fikir vermektedir. Örneğin Hür el-Âmilî'nin Emelü'l-âmil eserinde, Ahbârî sempatisi açık bir şekilde görülmektedir. Hansârî'nin Ravzâtü'l-cennât eserinde ise Usûlî savunusu vardır. Yine de bu çıkarım, bir kesinlik ifade etmemektedir.

Seyyid Ni'metullah el-Cezâirî Ahbârî-Usûlî çatışmasını on bir maddede açıklamıştır. Açıklamanın ikinci maddesine göre, müctehidler emindir ki ahkâmda kat'i delilin yokluğunda, zannî delil temessük ve istinbâtı ile hüküm verilebilir.

---

[380] "Masum imamlardan aktarılan rivayetlerde belirtilmektedir ki İmam-ı Zaman ile yeni bir hadis gelecek ve bunun Araplar için acı sonuçları olacaktır. İmam'ın askerlerinin çoğu Acem olacaktır. Bu Allah tarafından onlara verilmiş bir meziyettir, Allah bunu dilediğine verir. Şüphesiz Allah'tan korkanlar fayda görür." Esterâbâdî, Kerekî'den başlayarak Şeyh Bahâî'ye kadar tüm Arap muhacir ulemâya karşı olmuştur. Ayrıca kıble tartışmasında, Mir Gıyaseddin Deştekî'nin tarafını tutmuştur (Abisaab R. J., 2015, s. 11). Arjomand (2016, s. 51-62), 17. yüzyıldaki Ahbârî-Usûlî mücadelesini, İranlı din adamlarının Kum ekolüne geri dönüşü olarak tanımlamış ve bu durumu, Büveyhîler döneminde aklî cepheye gösterilen muhalefete benzetmiştir. O zikredilen mücadelede, İran'da otoritesi giderek artan Arap ulemâya değinmiş ve onların İran'da oluşturduğu birikime muhalefeti vurgulamıştır. Yine Münferd (1377, s. 160-161) Ahbârîlerin Usûlî muhalefetine, İranlı ulemânın Arap ulemâya karşı mücadelesi olarak bakmıştır.

Ancak Ahbârîler'e göre, tüm konularda kat'î delil vardır. Eğer bir konuda kat'î delil yoksa hüküm verilemez ve tevakkuf edilir. Üçüncü maddede müctehidler, ahkâma delil olarak beş şeyden söz etmektedir. Bunlar kitap, sünnet, icmâ, istishâb ve aklî delildir. Onlar akıl, icmâ, tefsir olmadan, kitap ve istishâbı müstened-i ahkâm görmemektedir.[381] Beşinci maddeye göre müctehidler Kur'an'ı, mutlak hüccet-i kat'î olarak bilmekte ve ayetlere muarız olan rivayetleri kabul etmemektedirler. Ancak Ahbârîler, tüm Kur'an ayetleri bizim için müteşabihtir, bir tek hadis ve tefsire dayanarak Kur'an'a amel edilir şeklinde düşünmektedirler (Sıfatgol, 1381, s. 527-528).[382]

Meşhur bir Ahbârî olan Feyz-i Kâşânî, Muhammed Emin Esterâbâdî'yi bazı konularda eleştirmektedir. Bu eleştirilerin başında Esterâbâdî'nin, Şiîliğin dört büyük kitabı olan (Kütüb-i Erbaa) el Kâfi, Men lâ Yahduruhü'l-Fakih, Tezîbü'l-Ahkâm ve el-İstibsar fî Ma'htulife Mine'l Ahbâr'ın sahihliğini sorgulaması gelmektedir. Diğer taraftan Feyz-i Kâşânî'nin akıl, şeriat ve aklın kaynağına dair çıkarımlarını incelerken tasavvufî yönelimine, felsefi bakış açısına ve bunların üstünde olan Ahbârî sempatisine dikkat etmek gerekmektedir. Kâşânî Usûlî düşünceyi, yani hadislerin incelenmesinde aklı ön planda tutan, icmâ ve ictihada önem veren yaklaşımı şüpheyle karşılamış; sade bir akıl ile Kur'an ve hadislerin incelenemeyeceğine inanmıştır. O, Kur'an ve hadislerin incelenmesinde sistematik bir aklın önemini vurgulamaktadır. Esas mühim olan, dünyevî ve ilahi bilgi arasındaki kesin çizgidir. Temel amaç olan ilahi bilgiye ulaşmak için, hadis ve Kur'an öncelenmelidir (Ibrahım, 2019, s. 32-40).

Hür el-Âmilî, müctehidlerin Sünnîlerden öğrendikleri Usûlü'l-fıkh yardımıyla Şiî fıkhını sapkın ve lüzumsuz bir bilimle etkilemelerine karşı çıkmıştı. Şah Süleyman'ın tütün yasağı hakkında danıştığı Ahbârî fakih, Şah'ın ısrarına

[381] Sünnî fıkhına göre değerlendirildiğinde, "Şerîat hükümleri, müctehidler tarafından temelde kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan başka fer'î deliller adı verilen istihsan, maslahat, örf, önceki şerîatlar, sahabe kavli, istıshâb gibi delillere dayanılarak bir sistem halinde açıklanmıştır. Bir hükmün İslâm'a ait bir özellik taşıması, bu kaynaklardan birisine dayanmasına bağlıdır." (Ellek, 2016, s. 254).

[382] Ahbarîler arasında itikad, kelâm ve usûl-i fıkıh konularında ayrılık yoktur. Hadisler konusunda müşahede edilen ihtilaf siyasi kaynaklıdır. Takıyyeye uyma zaruretinden kaynaklanmamaktadır (Sıfatgol, 1381, s. 523).

rağmen bu konuda çekimser kalmıştı. Çekimserliğini, peygamber ve imamların döneminde tütün bulunmaması sebebiyle, bu konuda açık bir hüküm olmamasına bağladı. O, tütün ve kahve gibi ürünlerin kullanılmasıyla ilgili tartışmaları göz önünde bulundurarak ihtiyatı önermekteydi (Mehdevî, 1379, s. 251).[383]

Son dönemin meşhur fakihi Muhammed Bâkır Meclisî (1627-1698), müctehidlere saldırı ve diğer anlaşmazlıklar konusunda kendisini orta yolda görmekteydi. Sorunların çözümü konusunda aşırıya kaçanların, kınanması gerektiğinden söz ediyordu. Müctehitlere saldırılmasını ve onların dinen zayıf oldukları suçlamasını reddeden Meclisî, müctehidlerin din için gayret gösteren insanlar olarak tanınması ve yanlışlarının affedilmesini istemektedir (Caferiyan, 1379, s. 210).

[383] Âmilî'nin muhalefeti hakkında bkz. Gleave, 2007, s. 298.

3.BÖLÜM

KURUMSALLAŞAN ŞİÎLİK VE ÇÖKÜŞ DÖNEMİ

3.1. SON DÖNEM ŞAHLARI VE ŞİÎLİK

3.1.1. Şah Süleyman Dönemi (1666-1694)

Şah II. Abbas, haremde geçirdiği son günlerinde kendisinden sonra tahta çıkacak kişiyi belirlememiş ve bu durum, Süleyman Mirza'nın cülûsu öncesinde bürokratlar arasında telaşa sebep olmuştu. Sadrazam, tahta çıkma ihtimali olan iki şehzadeden söz ederken Safevî Devleti'ni yönetecek kişinin, Mehdi el-Muntazar'ın (Beklenen Mehdi) kaymakamı olacağını söylüyordu (Chardin, 1336, s. 1614).

Şah Süleyman'ın cülûs hutbesini, Muhammed Bâkır Sebzevârî okudu. 1667 yılında devrin meşhur fakihlerinin tamamı sarayda toplanmış ve Sebzevârî, Şah'ın hutbesini okumaya layık görülmüştü. Bahsi geçen hutbeden sonra, Camii Cedid-i Şahî'de, tüm ahalinin huzurunda ikinci hutbe okundu. Buna göre, Şevval 1078 (Mart/Nisan 1668) yılında, devlethânede âlimlerin katılımıyla ahund ve âlimlerin üstadı sayılan Mevlâna Muhammed Bâkır Sebzevârî, fasîh ve belîğ bir şekilde saltanat hutbesini okudu. Hutbenin uzunluğundan, devrin büyük âlimlerinden Mirza Refiâ Nainî baygınlık geçirmiş ve ortamda bulunanlar ayakta durmakta zorlanmışlardı (Hatunâbadî, 1352, s. 529-830).

Hutbe sonrasında Şah Süleyman ayağa kalktı, kılıç sol tarafına ve hançer sağ tarafına bağlandı. Eşik ağasına, Şah'ın başından külahın kaldırılması emredildi. Şah'ın tacının takılması sonrasında, Muhammed Bâkır Sebzevârî ve Mirza Refiâ dua ettiler. Şah II. Safi'nin saltanat hutbesinde ilk defa Muhammed Bâkır Sebzevârî, ona Süleyman ismiyle hitap etmişti. Çehel Sütun Sarayı'nda dört bölümden oluşan hutbenin okunmasının ardından, Şah'a Süleyman ismi verildi (Chardin, 1336, s. 1644-1646-1720).

Kaynaklarda görüldüğü kadarıyla Şah Süleyman'ın içki bağımlılığı, diğer Safevî şahlarıyla kıyaslanmayacak şekilde aşırıydı. Şah Süleyman, zamanının çoğunu içki ve eğlence meclislerinde geçirmeye başladı. O, birçok devlet görevlisini,

haremden çıkmadığı zamanlarda yerine başka bir şehzadeyi oturtacakları veya saltanata göz dikecekleri korkusuyla öldürttü. Şah Süleyman'ın içki düşkünlüğü, çoğu zaman iradesinin önüne geçiyor, sarhoş hâlde Sadrazam veya diğer devlet görevlilerine kalabalık içinde hakaret ediyor ya da küçük düşürüyordu. Bu durumdan en fazla zarar gören kişi ise Sadrazam Şeyh Ali Han Zengene olmuş, adeta itibarsızlaştırılmıştı (Chardin, 1336, s. 550; Müstevfi, 1375, s. 114).[384]

Şah Süleyman, din görevlilerine de şiddet uygulamaktan çekinmemiş, 1680 yılında, hırsızlıkla suçladığı sadrı zindana attırmış ve işkence yaptırmıştı. Daha sonra suçsuz olduğu anlaşılan sadrın, müsadere edilen malları iade edilmişti. Buna mukabil Şiî din adamları, Şah'ın aşırı özellikleri ve hareminin sırlarını saklama konusuna özen gösteriyorlardı. Haremden herhangi bir sebeple çıkarılan kadınlar, gidecekleri yerler ve yapacakları evlilikte, sarayda gördüklerini anlatmamak şartıyla serbest bırakılıyordu. Kadınlar sarayı terk etmeden önce, din adamalarının huzurunda yemin etmek zorundaydılar (Kaempfer, 1363, s. 122-226).

İtimad-üd-Devle Şeyh Ali Han Zengene, 1669 yılında Muhammed Mehdi'nin azledilmesinden sonra göreve geldi. O, ölüm tarihi olan 1689 yılına kadar görevde kalmış ve Şah'ın haremden çıkmaması sebebiyle, devlet işlerini düzene sokan kişi olmuştu. Şah Süleyman dönemi, Osmanlı Devleti'nin Hristiyan devletlerle savaşta olması sebebiyle sakin geçti. Şeyh Ali Han Zengene, ümerânın bu fırsatı görerek Safevî Devleti'ni savaşa sokma gayretine rağmen, itidale yöneltmiş ve savaştan kaçınmıştı. Bunun üzerine Şah Süleyman, savaş taraftarlarına Osmanlı Devleti ile yürürlükteki anlaşmayı göstererek sözden dönmenin namertlik olduğunu söylemişti. Ancak Şeyh Ali Han Zengene'nin, Osmanlı Devleti ile yakınlığı biliniyordu. Ayrıca Şah Süleyman, Osmanlı Devleti'nin Hristiyanlarla İran arasında bir set vazifesi gördüğünün farkındaydı (Careri, 1348, s. 90-91).

Şah Süleyman döneminde, fakihlerin tasavvufa muhalefeti artmıştı. Onlar, tarikat şeyhleri ve meşhur sûfî şahsiyetlere saldırılarını yoğunlaştırmış ve hekimlerin tüm

[384] Şah'ın diğer devlet görevlilerine de bu sebeple şiddet uyguladığı ve devlet işlerinden habersiz olduğu hakkında bkz. Matthee R. , 1994, s. 84-90.

eylemlerini yok saymışlardı.[385] Fakihler tasavvuf ehlini, Şiî akideye zarar veren ve toplumdan dışlanması gereken kişiler şeklinde tanımlıyorlardı. Camilerde, tasavvufi hareketler ve Şiî cemaatin kavgalarına sıklıkla rastlanmaktaydı. Mesela İsfahan'da, minberde sûfîlerin öldürülmesi gerektiğini söyleyerek cemaati kışkırtan bir fakih, sûfîler tarafından minberden indirilerek linç edilmişti. Bu örnek ayrıca, İran'da tasavvufa itibarın devam ettiğini ve adı geçen zümrenin fakihlere karşı hâlâ kendilerini savunabildiklerini gösteriyordu (Chardin, 1336, s. IV 11-12).[386]

Benzer muameleye, Şiî olmayan gruplar da maruz kaldılar. Buna göre Şeyhülislam Muhammed Bâkır Meclisî, İsfahan'da bir grup Hintlinin putperestlik içinde olduğu haberini almış ve görevlileri göndererek derhal putların kırılmasını emretmişti. Bu sırada Hintliler, Şah Süleyman'a başvurmuş ve putların kırılmadan Hindistan'a nakli için yüksek bir meblağ teklif etmişti. Ancak tüm çabalara rağmen, putların kırılmasından vazgeçilmedi. Öyle görülüyor ki Şah, Meclisî'nin cemaat nazarındaki itibarının farkındaydı ve bu sebeple, onun kararlarına karşı çıkmıyordu (Hânsârî, 1392, s. II 260-261; Bahrânî, 1406, s. 53-55).

Şah Süleyman döneminde, İran'da büyük ulemâ hanedanları oluşmaya başlamıştı. Devlet ile yakınlık kurarak ve kendi aralarında akrabalık bağlarını güçlendirerek şehirlerde etkilerini arttıran, İran'ın birçok bölgesinde eyalet bürokrasisinde söz sahibi olan ulemâ hanedanları, şahların itikadî konularda başvurduğu zümreler arasındaydı. Söz konusu ailelerin kurucuları veya üyeleri genellikle, İsfahan medreselerinde meşhur âlimlerden ders alarak sonraki dönemin önemli fakihleri arasına giriyorlardı. Meclisîler, Hansârîler ve Hatunabâdîler son dönemde önemli vazifeler üstlenen ve İran şehirlerinde ulemâ ağı oluşturan ailelerdendi. Diğer taraftan bu dönemde bazı şehirler, Şiî-İmâmî mezhebe bağlılığıyla ön plana çıkmıştı. Örneğin İsfahan, Meşhed ve Kum önemli Şiî merkezleri hâline gelmiş ve Kâşân, Şiraz ve Yezd ise bu şehirleri takip etmişti.

---

[385] Şah Süleyman ve Şah Hüseyin dönemlerinde, tasavvufa saldırı daha önce görülmemiş bir seviyeye ulaşmış ve fakihler, tasavvufun İran'daki hareket alanını daraltmışlardı (Anzali, 2013, s. 167).

[386] Şah Süleyman'ın ise iki grup arasında denge gözettiği ve dervişlerin faaliyetlerini devlet politikasıyla çelişmemesi şartıyla desteklediği anlaşılıyor (Nasrabâdî, 1361, s. 51-141).

Şiî cemaat, diğer şehirlerde de tesirini günden güne arttırmaktaydı. Safevî bürokratlarının, merkezin emriyle yönettikleri şehirlerde Şiî eğitimi ve mimarisine önem vermeleri, bu konuda etkiliydi. Örneğin Şeyh Ali Han Zengene, Hemedan şehrine özel bir önem vermiş ve bu şehir, onun vakıf, eğitim ve diğer dini faaliyetleri sayesinde dikkate değer bir Şiî ilim merkezi hâline gelmişti (Sıfatgol, 1381, s. 190-195).

İsfahan, Şah Süleyman dönemine kadar Mîr Dâmâd ve Şeyh Bahâî gibi âlimlerin tasavvuf ve felsefeye meraklı öğrencilerinin ziyaret ettiği bir merkez olarak kaldı. Şah Abbas zamanında başlayan farklı itikadî zümrelere müsamahakâr muamele, Şah Süleyman döneminde de devam etmişti. Bu politika, farklı inanışların bir arada yaşamasına olanak sağlıyordu. Şah Süleyman döneminde, gelenekçi Şiî düşünce karşısında tasavvuf ve diğer aklî ilimlerin takipçileri, saldırıya uğramadan farklı âlimlerden eğitim almış ve onların fikirlerini eserlerinde kullanma konusunda sorun yaşamamıştı. Bu dönemin ortalarına doğru fakihler, farklı düşüncedeki âlimlere karşı cephe almaya başladı. Fakihler, saldırılarının merkezine Ebû Müslim ve büyük sûfî şeyhlerini koymuş, onların destekçilerine savaş açmıştı (Babayan, 1993, s. 241).

Şah Süleyman döneminde, Ağa Hüseyin Hansârî (ö.1686), fıkhî birikimine güvenilen ve Şah tarafından devletin yönetimi ile ilgili konularda fikirlerinden istifade edilen bir fakihti. Sonraki dönemin güçlü âlimleri, onun Şiî kaynaklarca övülen eğitim halkası ve kütüphanesinde yetişmişti. Muhammed Bâkır Meclisî, onun meşhur öğrencileri arasındadır (Hânsârî, 1392, s. II 64).

Şeyh Hür el-Âmilî (1624-1693), Cebel-i Âmil'e yakın Meşgara kasabasında doğdu. Âmilî, 1663 yılında Meşhed'e yerleşmiş ve bu şehrin kadılık ve şeyhülislamlık vazifelerini üstlenmişti. O, İran'a göç eden son büyük Cebel-i Âmilli olarak görülmekteydi. Âmilî'nin, 1687 yılında Meşhed şeyhülislamı olarak görevlendirildiği anlaşılıyor. Onun adı geçen makama uygun görülmesinde, yakın dostu Muhammed Bâkır Meclisî etkili olmuştu. Eserleri ve vazifesi sırasındaki faaliyetleri dikkate alındığında Hür el-Âmilî'nin, son dönemde tasavvufa muhalefette başı çektiği görülmektedir. Nitekim onun döneminde Meşhed,

tasavvufa muhalefetin önemli merkezlerinden biri hâline gelmişti (Efendi, 1401, s. 112-130; Scarcia, 2012, s. 588-589).

3.1.2. Şah Hüseyin Dönemi (1694-1722)

Şah Süleyman, vefat etmeden önce müstakbel şahı seçme görevini saray görevlilerine vermişti. Hüseyin Mirza'nın şah olarak seçilmesinde, harem ağaları ve halası Meryem Begüm etkili oldu. Hüseyin Mirza'nın, idari anlamda ve askeri yetenek konusunda zayıf olduğu onu seçenler tarafından bilinmekteydi. Şah Hüseyin de mecbur kalmadıkça haremini terk etmemişti (Nasıri M. İ., 1373, s. 24).

Safevî Kaynaklarına göre Şah Hüseyin, tahta çıktığı dönemde okuma yazma bilmiyordu. Devlet işlerini tek başına kontrol edemeyen Şah, dönemin meşhur din adamı Mir Murtaza İsfahânî tarafından, devlet yönetimi ve itikadî konularda eğitilmişti. Mir Murtaza, Şah'ın mütedeyyin kişiliğinin oluşmasında tesirli olmuştu. Şah Hüseyin'in, ona saygı gösterdiği ve farklı konularda danıştığı anlaşılıyor (Kazvinî M. M., 1329, s. 24-25).

Şah Hüseyin döneminde, Kızılbaşların sarayda ve cülûs törenlerindeki öncelikli konumu, Safevî tarihlerinde söz edilmeyecek kadar geçmişte kalmıştı. Onun döneminde, Şiî ulemânın saray ve cemaat nazarındaki otoritesi dikkat çekmekteydi. Şah Hüseyin'in cülûsunu, haremin aksakallısı Ağa Kemal duyurmuştu. Onun tacını takma, kılıcını kuşatma ve saltanat hutbesini okuma görevi Muhammed Bâkır Meclisî'ye verildi. Meclisî, hutbe sırasında Şah Hüseyin'den, tüm ülkede haram addedilen faaliyetlerin yasaklanmasını istedi. O, Safevî Devleti'nin dini faaliyetlerini yürütme görevini, bu şartla kabul etmişti (Nasıri M. İ., 1373, s. 23-24).

Şah Hüseyin cülûsu sonrasında, Şiî ulemânın yardımıyla Şah Süleyman döneminde bozulan düzeni iyileştirmek için belirli yasakları devreye soktu. Menâhînin önlenmesine yönelik bu yasaklar, İran hükümranlık geleneğinde var olan yöneticinin dindar imajını gösterme amaçlı ortaya konulan faaliyetlerle

benzer özellikteydi. Şah bu şekilde, yüksek makamlı din sınıfının teveccühünü kazanmış ve dindar kişiliğini göstermişti (Sıfatgol, 1381, s. 94).

Şiî kaynaklarında Şah Hüseyin, itikadî ve ilmî hususiyetleri sebebiyle övülmekteydi.[387] Onun kılıcının keskin olmadığı ve savaşmayı sevmediği özellikle vurgulanmıştı. Ancak bu durumun, onun inşa ettiği Şah Medrese'si ve Şiî eğitimi, ulemânın ekonomik ve sosyal refahı için gösterdiği gayret sebebiyle görmezden gelindiği anlaşılıyor. Nitekim Şah Hüseyin dönemiyle ilgili ulemâ tarafından, onun Safevî Devleti'nin çöküşüne sebep olduğu değerlendirmesi yerine, devletlerin belirli bir ömrünün olduğu argümanı kullanılmıştır. Buna göre Emevî, Abbâsî halifelikleri, Cengizli ve Timurlu Türk sultanlıklarının nihayetinde çöktüğü ve bu durumun, Allah'ın takdiri olduğuna inanılıyordu. Bu tarz değerlendirmelerden anlaşılacağı gibi Şiî ulemânın, Safevî Devleti'nin Sahib-i Zaman'ın zuhurunun habercisi olduğu veya Mehdi el-Muntazar'ın zuhuruna kadar devam edeceği konusunda ilk ve orta dönem ön görüleri, giderek daha az dile getirilmekteydi (Caferiyan, 1384, s. 350).

Şah Hüseyin, hayırsever kişiliği, perhizkâr ve takvalı yaşantısıyla tanınıyordu. O, hacca gidemeyen ve imam türbelerini ziyaret edemeyen dindar kişilere destek olmuştu. Örneğin 1711 tarihli bir vakfiyede onun, her yıl belirli bir meblağın hac ve türbe ziyaretinde bulunamayan kişilere verilmesini emrettiği görülmektedir. Söz konusu meblağ, Şah Süleyman adına hac ve türbe ziyareti yapan üç dindar kişiye verilmişti (Müstevfi, 1375, s. 115; Moazzen, 2011, s. 130).[388]

Şah Hüseyin, seyyidleri, fakihleri ve dindar kişileri sürekli meclisinde ağırlamış ve ataları gibi, sûfîlere eşit davranmıştı. Şah, sûfîlerin desteğini kazanmak, yönetiminin devamlılığını sağlamak ve onların dualarında yer almak için halifetü'l-hulefâ aracılığıyla, adı geçen sınıfa devamlı bir şekilde maddi destekte bulunmuştu (Nasıri M. İ., 1373, s. 56).

---

[387] Safevî şahları arasında, içki ve eğlence konusunda ifrat derecesinde olmayan veya bir vakitten sonra kesinlikle içki içmeyen kişiler, Şah Tahmasb ve Şah Hüseyin'dir (Felsefi, 1375, s. II 629).

[388] Son dönem Şiî kaynaklarında Şah Hüseyin, tüm işlerini şeriata uygun yapan tek Şah olarak tanımlanmıştır (Hatunâbadî, 1352, s. 557).

Şah Hüseyin, hanedanın üstlendiği vakıfların giderlerinin karşılanması amacıyla kahvehane, hamam, su depoları ve yeraltı kanalları gibi çeşitli mülk gelirlerini vakıflara aktarmıştı. O, dini kurumları daha iyi bir şekilde kontrol etmek amacıyla, tüm vakıfların yönetimini tek bir merkezde toplamıştı (Şamlu, V. b., 1371, s. 66).

Şah Hüseyin döneminde, sarayın halkla irtibatının azaldığı anlaşılıyor. Bu dönemde, dini faaliyetlere aşırı harcamalar yapılmasına rağmen, halkın geçim sıkıntısı ve hastalıklarla mücadelesi görmezden gelinmiş ve bu durum, merkezi otoritenin zayıflamasına yol açmıştı. Ekonomik buhran ve iç huzursuzluk sırasında halk, Şiî ulemâ ile yakınlaşmış ve merkeze karşı ortak bir tepki oluşturmuştu. Tasavvufun devlet-ulemâ iş birliğiyle zayıflatıldığı İran'da, devletin zayıflaması neticesinde ulemâ, cemaatle irtibatını güçlendirmek için önemli bir fırsat elde etmişti. Şah Hüseyin'in 1706 yılındaki dört aylık Meşhed ziyareti ve burada yaşanan olaylar, ona yöneltilen eleştirilerde etkili olmuştu. Buna göre Şah, haremiyle yaptığı geziler ve kutsal mekân ziyaretleri dışında saraydan çıkmıyordu. Bahsi geçen gezilerde uygulanan yasaklardan bıkan ve ekonomik sıkıntılarla boğuşan ahali, onun sarayda kalması konusunda baskı yapıyordu. Zira bu dönemde sokağa çıkma yasakları, yılda üç güne kadar uzamıştı. Ayrıca kutsal mekân ziyaretleri sırasında görülen müsriflik, devleti ekonomik sıkıntıya sokmuştu (Müstevfi, 1375, s. 110-115; Şucâi, 1384, s. 106-108).[389]

Şah Hüseyin'in, devlet kasasında sefer için yeterli para olmaması sebebiyle, halası Meryem Begüm'den borç istediği bilinmektedir. Şah Süleyman döneminden itibaren saray hâceleri, harem kadınlarının da desteğiyle merkezde güçlü bir hizip hâline gelmişti. Onlar, yönetim kabiliyeti zayıf şahların anneleri ve akrabaları tarafından destekleniyorlardı. Adı geçen zümrenin devletten ayrı bir şekilde oluşturduğu ekonomik otorite, son dönemde İran'ın haremden yönetilmesine sebep olmuştu (Kaempfer, 1363, s. 229; Floor, 1365, s. 30).

[389] Şah Hüseyin döneminde, âlimler, fuzelâ, sadât ve hâcelerin rahatlığından söz edilmektedir. Onlar, Şah'ın verdiği güven sebebiyle cemaat ve memleket işleriyle ilgilenmemiştir. Şah, zamanını ulemâ, sadât ve hekimbaşı ile sohbet ederek geçirmiş, bu sırada devlet işleri, birbiriyle çatışma içinde olan ümerâya teslim edilmiştir (Müstevfi, 1375, s. 114).

Diğer taraftan Şah Hüseyin'in dindar yaşantısına rağmen kadınlara düşkün olduğu ve bazen kimliklerine bakmadan onları sarayında alıkoymasının ahalide rahatsızlığa sebep olduğu görülmektedir. Örneğin Şah bir gezisinde, Ermeni bir rahibeyi beğenerek sarayında zorla tutmuş ve bu kararından, halası Meryem Begüm ve aracıların ısrarı sonucunda vazgeçmişti (Lockhart, 1368, s. 55-56).[390]

Şah Hüseyin döneminin en etkili fakihi, Molla Muhammed Bâkır Meclisî (H. 1037/1627) idi. O, seçkin bir ulemâ ailesinin üyesi olarak Şah Abbas yönetiminin sonlarında, İsfahan'da dünyaya gelmişti.[391] Şah Safi ve II. Abbas dönemlerinde, İsfahan'da irfânî felsefe okulu gelişim göstermiş ve onun babası Molla Muhammed Takî Meclisî (ö. 1070-1659), Şah II. Abbas'ın ilgi gösterdiği âlimler arasına girmişti. Şah II. Abbas yönetiminin son yılları, Meclisî'nin ahalinin geneli tarafından itibar gören irfânî yaklaşımdan soyutlanarak Bihârü'l-Envâr isimli hadis külliyatını yazmaya başladığı dönemdi (Matsunaga, 2000, s. 15).

Meclisî ailesinden baba Muhammed Takî ve oğlu Muhammed Bâkır Meclisî, başkent Cuma imamlığını yürütmüşlerdi. Bu dönemde, kimse onlara rakip veya muhalif olma cesaretini gösterememişti. Meclisî, Bihârü'l-Envâr'ı otuz beş yılda yazmış ve eser 1692/1693 yılında tamamlanmıştı. Müellifin taksimatına göre 25 cilt olarak tedvin edilmiş eserde, ahlaki konular hakkında kaleme alınan 15. Cilt, genişliği sebebiyle iki cilt şeklinde düzenlenmişti. Bu şekilde kitap, toplamda 26 ciltten oluştu. Adı geçen eser, telifinin üzerinden geçen üç asra rağmen, her dönemde Şiî cemaati tarafından büyük bir ilgiyle okunmuştur. Muhammed Bâkır Meclisî, Şiî cemaatin ulaşmak konusunda herhangi bir sorun yaşamadığı hadislerin dışında kalan bölümleri, Fars dilinde okuyucuya sunmuştur. Bu şekilde, Şiîliğin anlaşılması ve din adamlarının halka ulaşması kolaylaşmıştır. Bihârü'l-envâr külliyatında, 378 Şiî ve 85 Sünnî eserinden faydalanılmıştır. Meclisî bu

[390] Şah'ın muta nikâhı ile hareme alıp sonrasında büyük bir servetle tekrar evine gönderdiği kadınları duyan ahali, sarayla bağlantı kurarak kızlarını, hatta eşlerini Şah'a sunmuştu. Zikredilen şekilde saraya giren kadınların, üç bine yakın olduğu iddia edilmektedir (Asaf, 1973, s. 80-83).

[391] Şiî kaynaklarında, Meclisî hanedanının ilmî faaliyetlerinden övgüyle söz edilmektedir. Son dönemin meşhur fakihlerinden Molla Salih Mazenderânî'nin eşi Amine Begüm'dür. Molla Salih'in ilmî konularda danıştığı bu kadın, Muhammed Bâkır Meclisî'nin kız kardeşidir (Hicâzî, 2002, s. 48).

eseri kaleme alma sebebini, “Ben ömrümü uğrunda heba ettiğim ve bizim zamanımızda değerli olan ilimlerden kurtuldum. Daha sonra, öyle bir ilim arayışına çıktım ki meâdda işime yarasın…” şeklinde açıklamıştı (Hânsârî, 1392, s. II 324; Caferiyan, 1384, s. 134-185).[392]

Mirza Abdullah Efendi, Riyâzü’l-Ulemâ ve Hiyâzü’l-Fuzalâ eserinin yazarıdır. Muhammed Bâkır Meclisî’nin öğrencilerinden olan Efendi, son döneminin büyük âlimlerindendir. Efendi’nin Muhammed Bâkır Meclisî’nin eserlerinin telif ve düzenlemesinde görev almış olması ve özellikle Bihârü’l-Envâr’a katkısı, bu eser hakkında geniş bilgi sahibi olmasına sebep olmuştu. Efendi’nin Şiî eserlerine merakı, bu alanda birçok eserin günümüze ulaşmasına ve bu eserler konusunda kapsamlı bilgi sahibi olmamıza sebep olmuştur. O, beş yaşından itibaren başladığı seyahatlerde, birçok Şiî eser ve âlim hakkında bilgi toplamış, Muhammed Bâkır Meclisî ve Sebzevârî gibi âlimlerin yanında okuduğu kitapları ve kabul ettiği icazetnameleri eserinde paylaşmıştı (Efendi, 1401, s. III 230).[393]

Muhammed Bâkır Meclisî, Şah Süleyman döneminde sarayın dikkatini çekmiş ve Şeyhülislam Ağa Hüseyin Hansârî’nin (1607-1687) ölümünden sonra onun yerine geçmişti. Buna göre Şah Süleyman, Muhammed Bâkır Meclisî’ye saygı göstermiş ve İsfahan şeyhülislâmı olması konusunda ısrarcı olmuştu. O, 1686 yılında başkent şeyhülislamı ilan edildi. Şah Hüseyin döneminde onun makam ve itibarı, daha önce hiçbir Şiî âlimin ulaşamadığı bir seviyeye yükselmişti. Meclisî Safevî Devleti’nde, emr-i bi’l ma’rûf şemsiyesi altındaki tüm din işlerinin yönetilmesi ve Şah’ın bu alandaki danışmanlığını üstlendi. Şiî eğitimin ve dini kurumların yönetimi, atamaları, dini vergilerin toplanması ve ihtiyaç sahiplerine dağıtılması, onun yetki alanındaydı. Meclisî, Şiî İslâm hukukunun tatbikinde, suçlu ve sapkınların cezalandırılmasında tam yetki sahibiydi. Bahsi geçen yetkiler 1694 yılında Şah Hüseyin’in, Meclisî’nin kararlarına tüm İran ahalisinin itaat etmesini

[392] Muhammed Bâkır Meclisî (1972, s. CVII 130), aklî ilimlerde Ağa Hüseyin Hansârî’den, naklî alanda ise babasından eğitim aldı. O, Muhammed Tahir Kummî’den kütüb-i erbaa ve eserlerini okutma icazeti almıştır.

[393] Efendi hakkında, aynı eserin birinci cildinin girişinde kapsamlı bilgi verilmiştir.

emretmesiyle korunmuştu (Nasıri M. İ., 1373, s. 25; Caferiyan, 1379, s. 410-415).[394]

Şah Hüseyin'in, haram addedilen eylemlerin yasaklanması söz konusu olduğunda devlet çıkarlarını ikinci planda gördüğü anlaşılıyor. O, şarap ve zinayı yasaklaması sonrasında, bürokratların devletin önemli bir gelir kalemini kaybedeceği uyarısı üzerine hiddetlenmişti. Muhatabına "din, iman, mertlik, haysiyet ve ar sahibiysen bana neden böyle bir teklifte bulunursun" demişti. Devamında, "eğer imansız ve kafir isen bu bârgâh-ı erşed içinde ne işin var?" şeklinde çıkışmıştı. Şah, kumar ve zina gelirinin devlet kasasına girmesi ve dinin tervicinde memur olan kişilerin eline geçmesiyle bu kişilerin, zikredilen işleri yapanlardan farkının kalmayacağını düşünüyordu. O, dini konularda Muhammed Bâkır Meclisî'den yardım almıştı. Cemaatin genelini ilgilendiren dini yasaklarla ilgili konularda ise dönemin güvenilir fakihlerinin ortak onayını almış ve bu şekilde, kararlarının ahali nazarındaki tesirini güçlendirmişti. Örneğin, şarabın yasaklanması fermanı için, seyyidler, meşhur âlimler, fuzelâ, sadrlar ve şeriat ahalisini toplamıştı. Mirza Ali Han ve Allâme Ağa Cemal (ö. 1713), bahsi geçen vesikayı incelemiş ve Hattat Muhammed Rıza yazıya geçirmişti. Daha sonra nazar-ı eşref'e (Şah'a) gönderilen vesika, nevvab-ı hümâyun tarafından incelenmiş ve el yazısıyla kenarına kayıt düşülerek mühürlenmişti. Tüm âlimler, fuzelâ ve şeriat ehli vesikanın geçerliliğini onayladılar (Nasıri M. İ., 1373, s. 55).[395]

Şiî kaynaklarında Muhammed Bâkır Meclisî'den, devletin neredeyse tüm alanlarına hâkim ve Şah'ın kararlarında son sözü söyleme hakkına sahip olan kişi şeklinde söz edilmişti. Onun siyaset kabiliyeti de övülmüştü. Buna göre

[394] Muhammed Bâkır Meclisî'nin şeyhülislamlık fermanı şu şekildedir: Umur-i cüziye ve külliyede, şeriat-ı garrâ-i seyyidü'l-mürselin sallalahu aleyhi ve sellem ve adab-ı seniyye-i tarikai beyzâ-yi eimme-i tahirîn salavatullah aleyhim ecmaine uyduk ve hiçbir şekilde, daire-i din-i mübin ve şer'î alandan dışarı adım atmadık… Sadr-ı Azâm, diğer divan görevlileri, şerefli İslâm kadıları ve diğer şer'î görevliler, onun her türlü şer'î hükmüne diğerlerinin cevazına bakmadan itaat etsinler. Ümerâ, müctehidü'l zaman müşarünileyhin tahkik ve teşhis ettiği olaylara, onun yanında çözülen sorunlara, yani onun müdahale ettiği konulara başkasına başvurmadan uysun. Başka bir mertebede konunun tahkiki için gayret göstermesin bkz. Caferiyan, 1379, s. 236.

[395] Şah Hüseyin döneminde içkinin yasaklanması konusunda bkz. Krusinski, 1973, s. 23-24.

Muhammed Bâkır Meclisî, Şah Hüseyin'in İran topraklarını yönetmesine engel olan şaşırtıcı zaaf ve yeteneksizliğine rağmen, âlimane tedbirleriyle memleketin yönetilmesini sağlamıştı (Hânsârî, 1392, s. II 250).

Meclisî, Şah Hüseyin ile ilişkilerinde şeriat kaidelerini ayrı bir yerde tutmuş ve dini alanı, hükümdarın yetki alanından bağımsız bir şekilde değerlendirmişti. O, tarihteki Şiî kahramanlar, peygamberler ve Hz. Ali'nin hayatından topladığı erdem örneklerini sünnet ve hadislerle birleştirerek örnek bir Şiî hükümdar tasarladı ve Safevî şahlarını, bu tasarıma uygun bir şekilde tanımladı. Ona göre Safevî şahları, dünya hükümdarlığını elinde tutan ve şeriat kaidelerine uymak zorunda olan kişilerdi. Kaynaklara göre Muhammed Bâkır Meclisî'nin dini yetkisi sebebiyle, zor konular çözülmüş ve cemaatin işleri sorunsuz bir şekilde halledilmişti. Onun ölümünden sonra devletin içine düştüğü çaresizlikte, ilk olarak Kandahar kaybedilmiş ve sonrasında, Afganlar tüm İran'ı ele geçirmişti (Tünükâbünî, 1396, s. 205).

Meclisî'nin ölümünden sonra, saray-ulemâ iş birliğinde ve fakihlerin üstlendiği saray ve cemaatin aracılığı rolünde, bir sarsıntı meydana gelmişti.[396] Bu dönemde sarayın, Şiî ulemâ ile koordineli bir şekilde çalışmakta zorluk çektiğine dair emareler mevcuttur. Şah Süleyman döneminden itibaren, liyakatsiz liderler sebebiyle Şiî ulemânın Safevî Devleti'nden ayrı bir şekilde teşkilatlanmaya başladığı görülmüştü. Ancak son dönemde, ekonomik durumun her geçen gün kötüleşmesi ve ayaklanmalarda halkın din adamlarının desteğini araması, zikredilen ayrışmayı daha görünür bir hâle getirdi.[397] İlk defa Muhammed Bâkır Meclisî'nin ölümünden sonra, başkent şeyhülislamlığını yürütmeye layık bir fakihin olmadığı görülmüştü. Ayrıca bu dönemde bazı fakihler, devletle çalışmak istemiyordu. Örneğin Şah Hüseyin dönemin önde gelen fakihi Ağa Cemal Hansârî'den (ö.1713), şeyhülislamlık makamına uygun bir aday göstermesi istendiğinde O, kendisini de katarak Şah'a "…mevcut olan kişilerin ahvallerinin

[396] Şiî ulemâ, cemaatin kurtuluşu ve Safevî yöneticilerinin zulmü konusunda kurtarıcı olarak görülmüştü. Safevî Devleti'nin otoritesini kaybetmesiyle yükselişe geçen ulemânın kurtarıcılık rolü, sonraki döneminde giderek olgunlaştı (Malcolm, 1362, s. II 540).

[397] İran'da, Muhammed Bâkır Meclisî'nin ölümünden sonra görüldüğü iddia edilen ahlaki yozlaşma bahsi için bkz. Şucâi, 1384, s. 97-104.

farkındasınız ve hiçbiri müctehid olmaya uygun değildir.” demişti. Ona göre adaylar, şer’an bu göreve uygun değildiler. Ağa Cemal Şah’a, halkın şer’î işlerinin çözülmesi konusunda en mütedeyyin ve ilim talebinde olan kişiyi seçmesi tavsiyesinde bulunmuştu (Hatunâbadî, 1352, s. 554-556).

Aslında Şah Hüseyin’in şeyhülislamlık teklifini reddeden ilk kişi, Mir Muhammed Bâkır Hatunâbadî (ö. 1715) olmuştu. O teklifi reddetme sebebini, mansıbın dinen meşru olmamasına bağlamıştı. Teklifi reddeden ikinci kişi olan Ağa Cemal Hansârî ise siyasi atmosferin bulanıklığı ve sarayın kifayetsizliği sebebiyle, olumsuz yanıt vermiş olmalıdır. Hansârî ayrıca, gaybet sırasında Cuma namazının kılınmasına karşıydı (Caferiyan, 1379, s. 136-137).[398]

Seyyid Mir Muhammed Bâkır Hatunabâdî, dini bürokraside üç mühim vazife üstlenmişti. O, dini işlerde Şah Hüseyin’in danışmanıydı. Bunun yanında, ilk mollabaşı olarak Şiî ulemânın öncülüğünü ve Medrese-i Sultani’nin yönetimi ve baş müderrislik vazifesini üstlenmişti. Safevî kaynaklarında Hatunabâdî, ilmî açıdan dönemin bir diğer meşhur fakihi Ağa Cemal ile kıyaslanmıştı. Onun, Ağa Cemal’den fazilet konusunda aşağıda olmasına rağmen bahsi geçen makamlara seçildiği iddia edilmişti. Hatunabâdî mollabaşılık görevi sebebiyle, dini gelirler ve bunların dağıtımıyla ilgilendi. Şah Hüseyin, sadakalarını ona teslim etmiş ve Hatunabâdî bu bağışları, uygun şekilde ihtiyaç sahiplerine dağıtmıştı. Onun ölümünden sonra zikredilen göreve, Molla Muhammed Hüseyin geldi (Semîâ, 1368, s. 1-2; Moazzen, 2011, s. 258).[399]

Şiî kaynaklarına göre Hatunabâdî, 1715 yılında evinin yakılmasından sonra kederden ölmüştü. Buna göre “serserilerden oluşan bir grup münafık" Mollabaşı

[398] Şeyhülislamlık makamı daha sonra, dört kişiye daha teklif edilmişti. Bu kişiler, Meryem Begüm Medrese’si Müderrisi Şeyh Ali, Mirza Abdullah Efendi, Mirza Alihan ve Mir Muhammed Salih’tir. Mir Muhammed Salih, bu görevi düşünmeden kabul etmişti. O 1703 yılında, Şah’ın ayağına kapanarak görevine başlamıştı (Hatunâbadî, 1352, s. 555).

[399] Muhammed Bâkır Hatunabâdî’nin, söz konusu görevi yoğun medrese işlerine rağmen kabul ettiği bilinmektedir. Şah’ın şahsi işleriyle de ilgilenen Hatunabâdî, 1711 yılında medresedeki eğitim faaliyetlerini aksatmış ve bu sebeple gelen şikâyetler üzerine, eğitim faaliyetleriyle ilgilenmesi için oğlunu görevlendirmişti. Onun müctehidü’l zaman olarak tanımlanması, ilmine gösterilen itibara işarettir (Hatunâbadî, 1352, s. 562-569).

Muhammed Bâkır Hatunabâdî'nin evini yakmıştı. Bu olay Afgan isyanı, kuraklık ve buğday fiyatlarındaki artışa bağlanmıştı. Ahali, fitne çıkartanların peşine takılarak önce Şah'ın daha sonra Hatunâbadî'nin evini yağmalamıştı. Halkın galeyana gelmesinden, Emîr-i Şikâr Feth Ali Han sorumlu tutulmaktaydı. Ondan, "makam peşinde olan bir mel'un ve bîmezheb" şeklinde söz edilmişti (Hatunâbadî, 1352, s. 567).

Son dönemde ulemâ, Şah'ın emrine rağmen merkeze uzak bölgelere gitmekten çekiniyordu. Görevlendirmelerin Şiî-İmâmî mezhebin tervici konusunda önemine ve farklı bölgelerden gelen temsilcilerin ısrarına rağmen din adamları, makam konusunda isteksiz davranıyorlardı. Safevî Devleti'nin, son zamanlarında büyük fakihlerden mahrum olması, bahsi geçen durumun sebebi olarak görülmekteydi. Din adamlarının isteksizliği, onların Şiî-İmâmî mezhebin kaideleri konusunda yetersizliğine bağlanmıştı (Sıfatgol, 1381, s. 235).

Şah Hüseyin döneminde, Şiî ulemânın şer'î ve örfî otoritenin ayrılmasına veya kendi mercilerini oluşturmaya yönelik bir gayreti yoktu. Ancak bu dönemin sonunda örfî otoritenin zayıflaması sebebiyle, bu yönde eylemler görülmüştü. Bu konuda, Muhammed Bâkır Meclisî'nin çalışmalarını dikkate almak gerekmektedir. Onun eserlerinde avamın ihtiyaçlarına, Şiîliğe bakışına önem vermesi ve anlatımını bahsi geçen sınıftan insanların seviyesine göre şekillendirmesi, ilerleyen dönemde halk ile Şiî ulemâ arasında daha güçlü bir bağ oluşmasına sebep olmuştu.[400]

Afgan kuvvetleri, İsfahan kuşatmasında halkın yoksulluğunu fırsata çevirdiler. Bu dönemde, devletin ve din adamlarının toplumunu bir arada tutmaya yönelik tüm çabaları yetersiz kalmıştı. Saray görevlilerinin Şah'ı memnun etmek için halkın kıtlık gibi sorunlarını gizlemesi, Şah'ın halkın çektiği sıkıntıları dikkate almadan İran şehirlerinde haremiyle eğlencelere devam etmesi çöküşe sebep olmuştu. İsfahan kuşatması sırasında baş gösteren huzursuzluk ve isyanlar, Afganlar şehre girerken yerini açlık ve çaresizliğe bırakmıştı. Bu dönemde ahalinin,

[400] Bu konuda bkz. Kohlberg, 1989, s. 90-93. Meclisî'nin, Şiî-İmâmî mezhebi cemaat için daha anlaşılır ve ulaşılabilir hâle getirmesinden birçok eserde övgüyle söz edilmiştir. Ayrıca bkz. Momen, 1987, s. 116.

çaresizlikten kedi gibi hayvanları, ölüleri ve eşyalarını yedikleri, bir lokma ekmek için tüm mallarını verdikleri anlatılmaktadır (Tacbahş, 1372, s. 447-448).

3.1.2.1. Şiî Fakihlerin Tarikat ve Hikmet Karşısında Galibiyeti

Gelenekçi Şiî fakihlere göre, İran ahalisini Şiî-İmâmî mezhep etrafında toplama hedefi, biri kendi içlerinden diğeri ise tamamen düşman olarak tanımladıkları iki dini hareket tarafından engellenmişti. Bunlardan ilki, İslâm dünyasında aklî-naklî ilimlere hâkimiyet ve irfânî alandaki kabiliyetleriyle tanınan hekim sınıfıydı. Muhammed Bâkır Sebzevârî'nin tanımıyla hekimler, bir asırda birkaç tane görülen ve diğerleri taklitçiler olarak nitelenen İslâm filozoflarıydı. Safevîler döneminde Şeyh Bahâî, Mîr Dâmâd, Molla Sadrâ, Feyz-i Kâşânî gibi hem fıkhî hem de irfânî alanda meşhur Şiî âlimler, ilk olarak Şah Abbas döneminde ortaya çıkmışlardı. Adı geçenlerden özellikle ilk iki kişi, sarayla ilişkilerini geliştirmiş ve gelenekçi Şiî fakihlerin saldırılarının odağında olmuştu (Sebzevâri, 1381, s. 556-557-558).[401]

Şiî kaynaklarda görüldüğü kadarıyla Fakihler, hekim sınıfının cemaat ile irtibatından rahatsız değillerdi. Zira hekimler, Şiî olmaları ve ahalinin anlaması güç konulara eğilmelerinden ötürü bir tehdit olarak görülmemişti. Ancak onların sarayla ilişkisi, fıkhî temelli Şiî mezhebin yıpratılması veya var olan ilgiyi kaybetmesi ihtimali sebebiyle istenmiyordu (Meclisî, 1382, s. 301-302). Fakihlerin, imam merkezli Şiî akidenin karşısında hekimlerin aklî kuramlarla gündeme getirdiği soru ve sorunlardan çekinmiş olmaları akla yatkın görünmektedir. Yani fakihler, hekim sınıfının haddinden fazla aklî yönelimle, Şiî imamların mezhebin zirvesinde duran konumuna zarar vereceğini düşünmüş olmalıdırlar. Safevîler döneminde söz konusu iki grup arasındaki çatışma,

[401] Burada gelenekçi fakihler tanımlaması, Şiî-İmâmî mezhebe aklî unsurları sokma hedefinde olan ve Şiî imamların geleneği hilafında hareket ettiği düşünülen kişi veya gruplara muhalif olan bir sınıfı işaret etmektedir. Bu sınıftan kitâbî veya Ortodoks fakihler olarak da bahsedilmektedir. Biz ikinci kullanımı özellikle tercih etmedik. Ayrıca, eylem ve fikriyatlarının benzerliği sebebiyle bu zümreyi Ahbârî olarak tanımlamak yanlıştır. Gelenekçi fakihlerin saldırılarının odağında olan diğer âlimlerin kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Işılak, 2022, s. 112-113.

fakihlerin tasavvuf ile mücadelesinde görüldüğü gibi şiddete dönüşmemiş, sadece öne çıkan hekimler dışlanmış ve faaliyet alanları kısıtlanmıştı.[402]

Fakihler, mutasavvıfları sürekli bir şekilde takip etmiş ve hekimlere saldırılarında onları, sûfî olmakla suçlamışlardı. Onlar, İran'ın Şiîleşmesi yolunda tarikatları temel engel olarak görüyorlardı. Fakihler, Safevî Devleti'nin kuruluşunda tarikat etkisinin olması ve tarikatların ahaliye yakın bir dini yaşam şeklini ifade etmesi sebebiyle, bu sınıfa karşı ihtiyatlı bir mücadele yürütmüştü. Bu mücadelede, Şeyh Safiyüddin ve Safevî hanedanının diğer atalarının tasavvufî geçmişinin görmezden gelindiği anlaşılıyor.[403] Nitekim onlar, fakihler tarafından Şiîlik yolunda mücadele etmiş kişiler olarak tanımlanmış ve kabirleri Şiîliğin kutsal mekanlarından sayılmıştı (Kumî M. T., 1958, s. 7-10; Calmard, 1996, s. 160-180).

Bu sayede, fakihlerin tasavvufa saldırısında, Safevî şahlarının rahatsız olma ihtimali önlenmiş, Şiî propaganda ve askerî faaliyetler açısından vazgeçilmesi mümkün olmayan Kızılbaşların, Şiî-İmâmî mezhebe kolay bir şekilde geçişi sağlanmıştı. Safevî Devleti ve fakihlerin İran'da tasavvufu ortadan kaldırma girişimi sırasında, Kızılbaş sûfî geleneği zayıflamış ve itikadî anlamda dönüşüm yaşamıştı. Kızılbaş faaliyetleri, Şiî bir zeminde son döneme kadar devam etti. Onlar, Türklerin Şiîleşmesi konusunda Safevî dini siyasetine katkı sağlıyorlardı. Kızılbaşların ilk dönemdeki tasavvufî ayinleri, son döneme kadar devam etse de ifrat hâlinden uzaklaşıp Kızılbaş elitine hitap eden bir ritüel şeklini almıştı (Kazvinî E. H., 1367, s. 77-78).

Safevî dini bürokrasisinde görev alan fakihlerin, tasavvufu nasıl tanımladıklarını anlamak için, onların dinî düşünce yapısını şekillendiren Şehîd-i Evvel'in tasavvuf konusunda düşüncelerini incelemek gerekmektedir. Şehîd-i Evvel, ilim talebinde

---

[402] Şiî fakihlere göre, Ebû Müslimnâmelerde anlatılan Şiî düşmanlarına, yani Abbâsîler ve onların savunucusu Ebû Müslim'e sempati, Şiî-İmâmî mezhebe muhalefettir. Şiîler bu hikâyelerin yerini, İmâmî motiflerle şekillenmiş ve Şiîliğe sempati duyulmasını sağlayan yazım ve etkinliklerin almasını hedeflemiştir. Safevî Devleti'nde Kerekî'nin öncüsü olduğu bu düşünce sayesinde, imam merkezlilik ön plana çıkmıştır. Şiî nazariyede aşırı ve mezhep dışı görülen unsurlar, lanetlenerek toplumdan dışlanmıştır (Calmard, 2003, s. 320-335). Muhammed Bâkır Meclisî ve onu takip eden gelenekçi fakihler, Isfahan Okulu ekolünde yetişen Şiî filozofları kâfir bir Grek düşünürün takipçileri şeklinde tanımlamıştır (Momen, 1987, s. 115).

[403] Benzer bir görüş için bkz. Işılak, 2022, s. 152-153.

olanları sûfî ve fakihler olarak ikiye ayırmış, sûfîlerden Allah'a ibadetle meşgul, dünya işlerinden kaçınan kişiler olarak söz etmişti. Şehîd'in tanımladığı adap ve merasimde gerçek sûfîliğin şartları, fazilet, fakr, adalet ve kesinlikle hakiki Şiîlikten çıkmamaktı. Onun tasavvufta Şiî merkezliliği ön planda tutması, Şiî imamlara sadakat ve itaatin olmaması durumunda tasavvufla ilgili her şeyi inkâr etmesi, Safevîler döneminde fakihleri etkilemişti (Şeybi, 1359, s. 149).

Fakihler, Şiî imamların bu konuya kat'î bir şekilde karşı olduğuna inanarak hikâye anlatımına önem vermesi sebebiyle tasavvufu eleştiriyorlardı. Onlar, Şiî cemaatin uydurma hikâyeler ve kahramanlara itibar göstermesi durumunda hak yoldan sapacağını düşünmekteydiler. Kıssahânların, imamların isimlerini hikâyelerine ekleyerek Şiî cemaati etkilemeleri, fakihler cephesinde rahatsızlık yaratmaktaydı. Zira fakihlere göre tasavvufa ifrat derecesinde bağlı olan hikâyeciler, imamların yaşantısıyla ilgili yanlış bilgiler yaymaktaydılar. Örneğin, Ebû Müslim'in İmam Muhammed Bâkır ile görüştüğü ve İmam'ın onu yetkilendirdiği, davasını desteklediği gibi sûfî iddiaları, Şiîler tarafından yalanlanmıştı. Şiî kaynaklarında Ebû Müslim, Muhammed b. Henefiyye'ye sadakati sebebiyle eleştirilmekteydi. O, Abbâsî devrimcisi bir sapkın şeklinde tanımlanmıştı. Bundan ötürü, Safevî Devleti'nin ilk döneminde propaganda için istifade edilen Ebû Müslimnâmeler ve benzer şekilde Şeyh Cüneyd için üretilen hikâyeler, Sünnî kökenleri sebebiyle saldırıların odağındaydı (Hamevî, 1363, s. 141-258-259; Hür el-Âmilî, 1400, s. 17-180 ;Meclisî, 1382, s. I 549).[404]

Fakihler, tasavvufla mücadelede Cüneydnâme, Ebû Müslimnâme ve Hâtâyî Dîvânı gibi ilk dönem Safevî propaganda anlayışının tesiriyle yoğrulmuş gâlî eserlere muhalefet etmişti. Onlar, Kızılbaşlar ve diğer tasavvufî gruplar arasında, bahsi geçen zihniyetin izlerini inkâr ve çürütme girişimi konusunda devletten

[404] Sûfîyan-ı Erdebil'in, yani Ebû Müslim ve Muhammed b. Hanefiyye davasını bir araya getirme veya bunlardan güç alarak bir Safevî davası oluşturma gayreti içerisinde olan kıssahân grubun, tebliğ ve tâliminde hulûl, ittihad ve tenâsüh öğeleri mevcuttur (Zerrinkûb A. , 1362, s. 235). "Epik romanlar, epik kahramanın kendileri için mütevazı, herkesin ulaşabileceği "ideal yiğitlik timsalini" simgelediği, halkın okuma yazması olmayan sınıfları arasında fütüvvetin yayılmasının temel unsuru olmuşlardır." (Melikoff, 2012, s. 19). Diğer taraftan, zikredilen gayr-i Şiî hareketlerin Sünnîler tarafından yönetildiği ve Şiî akideyi hedef aldığı hakkında değerlendirmelere sıklıkla rastlamaktayız. Şiî fakihler, tasavvufu ortadan kaldırılması gereken bir Sünnî kalıntısı olarak görmüştür (Hür el-Âmilî, 1400, s. 54-55).

destek gördüler. Fakihler, Safevî Devleti'ni tasavvufî gruplara muhalif bir zeminde temellendirmişti. Nitekim sûfîlerin Ebû Müslim karakterinden Müslüman bir kahraman yaratma girişimi, onların Keysâniyye takipçisi olarak tanımlanmasına ve Safevî Devleti tarafından dışlanmalarına sebep oldu (Madelung, 1988, s. 77).[405]

Buradan anlaşıldığı kadarıyla Şiîliğin İran'da güçlenmesiyle fakih sınıfı, tasavvufî grupların Ebû Müslimnâme veya Cüneydnâme gibi destanlarla kendi akide ve imamlarını tasavvufla ilişkilendirme çalışmalarını yok saymıştı. Onlar, devlet desteğiyle Şiî imamların kişilik ve erdemlerini öven, cemaatin dini yaşantısında imamları merkeze koyan etkinlikleri öncelemişti. Bu doğrultuda Kerekî, Ebû Müslimnâmeleri kıssahânlar tarafından uydurulmuş ve imamların muhaliflerinin kaleminden çıkan eser olarak niteledi. Ona göre, Ebû Müslim ve takipçilerini lanetlemek caizdi ve bu zümre, İran'da Sünnîlerin temsilciliğini üstlenmişti (Hamevî, 1363, s. 188).

Diğer taraftan Safevî Devleti'nde reddiye yazma geleneği, Kerekî'nin günümüze ulaşmayan Metâinü'l-Mücrimiyye fî Reddi's Sufiyye çalışmasıyla başlamıştı. Şiîliğin Sünnîlik karşısında üstünlüğü ve tasavvufun İslâm dini hilafında faaliyetlerini anlatmak için kaleme alınan eser, Şah Tahmasb'ın Kerekî'ye dini teşkilatlanma konusunda fırsat verdiği dönemde kaleme alındı. Kerekî reddiyesinde, hulûl üzerinde durmuş ve vahdet-i vücûd düşüncesini sert bir şekilde eleştirmişti. O, Sünnî tarikat ehlinin bu düşüncelere sahip olduğunu iddia etmiş ve küfür, zındıklık ve mülhidlikten söz ederken Sünnîleri işaret etmişti. Kerekî, Sünnîlik ve tasavvufu ima ederek sapkın inanç ile ilgili verdiği örneklerde, Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezid-i Bistâmî gibi sûfî şeyhlerinin İslâmiyet'e uymayan

[405] Şiî hadis eserlerinde cemaate, tasavvuf ile ilgili aşırı faaliyetlerden uzak durmaları öğütlenmiştir. Tasavvufun geleneksel ayinleri yasaklanmıştır. Örneğin İmam Cafer-i Sâdık, Şiîlerine hikâye dinlemeleri ve hikâye anlatıcılarına itibar göstermelerini yasaklamıştır (Meclisî, 1382, s. 548-549). Bu hadisler, Safevî Devleti'nin zuhuru arifesinde İran toplumu tarafından itibar gösterilen sûfî grupların Şiî cemaatten ayrışması ve onların yerine, Şiî fakihlere itibar gösterilmesi amacıyla kullanılmıştı.

özelliklerini yermişti. O, Şiî-İmâmî mezhebin gerçek İslâm, tasavvuf ve Sünnîliğin ise sapkınlık olduğunu düşünüyordu (Hür el-Âmilî, 1400, s. 50-51).[406]

Reddiye yazımında, Şiî ulemânın tasavvufa muhalif söylemleri ve devletin tasavvufu bastırmasıyla artış görülmüştü. Şiî fakihler reddiyelerde, İran'da karşılaştıkları Şiî mezhep hilafında düşünce ve eylemleri dile getiriyorlardı. Bu şekilde, Şiî-İmâmî mezhebin İran'da rakipsiz bir hâle gelmesi amaçlanmıştı.[407]

Şah Tahmasb döneminde kaleme alınan reddiyelerde, Sünnîlere saldırı ön plandaydı. Söz konusu çalışmalar din adamları tarafından Şah'a sunulmuş ve onun maddi-manevi desteği istenmişti. Şah Tahmasb, reddiyelerin Şiîler tarafından okunması için gayret gösteriyordu. Örneğin Kerekî'nin oğlu Şeyh Hasan, Umdetü'l Makâl fî Küfr-i Ehl-i Dalal risalesinde, tasavvufu reddetmiş ve Osmanlı Devleti'ni, Sünnîliği sebebiyle ağır bir şekilde eleştirmişti. Şiî cemaat arasında elden ele dolaşan bu çalışma, Şah Tahmasb'a sunulmuş ve onun tarafından desteklenmişti (Efendi, 1401, s. II 259-260).

Safevîler döneminde fakihlerin, tasavvuftan her geçen gün daha fazla rahatsızlık duyduğu anlaşılıyor. Ancak tasavvufî cephenin bu saldırılara ne şeklide cevap verdiği hakkında kaynaklar, dikkate değer bilgiler sunmamıştır.[408] Bu dönemde reddiye sayısındaki artış ve bu çalışmalarda üzerinde durulan konulara bakıldığında ahalinin, şehirlerde tasavvuf geleneklerini terk etmek konusunda direnç gösterdiğini düşünmek yerinde olacaktır.[409]

---

[406] Fakihler, tasavvufu kendi kaynaklarıyla eleştirmişti. Tasavvufun içindeki sahte kişi ve grupları eleştirmesi, Şiîlerin tasavvufu eleştirmesinden daha eskiye dayanmaktadır. Tasavvufla ilgili ilk eserlerde bir grubun dost ve gerçek sûfîler olarak tanımlanması, onların Allah'ın lütfuna ulaşmasının beklenmesi ve diğer tarafın sahte inançları sebebiyle eleştirilmesi yaygındır (Kuşeyrî, 2017, s. 21).

[407] Reddiye geleneğinin oluşumu konusunda faydalı bir okuma için bkz. Kadi, 2003, s. 183-194.

[408] Bu konuda erken dönemle ilgili bir okuma için bkz. Tebrizî H. H., 1998, s. I 490. Ayrıca, 17. yüzyılda İran'da tasavvufla ilgili yirmi iki reddiye ve sekiz savunma kaleme alındığı belirlenmiştir. (Işılak, 2022, s. 9-10-39). Işılak, Şiî fakihlerin saldırıları karşısında sûfîlerin kaleme aldığı savunma eserlerini kapsamlı bir şekilde değerlendirmiştir.

[409] Nitekim bu durum, dönem kaynaklarında doğrulanmaktadır. Halkın kahve ve meydanlarda toplandığı, tasavvufî hareketlere ilgi gösterdiği, saray ve fakihlerin yasakladığı etkinliklere ilgi duyduğu ve bu durumun din adamlarını rahatsız ettiğinden söz edilmektedir (Matthee R. , 1994, s. 24).

Safevîler döneminde, Sünnîlere teberrânın ne derecede arttığını anlamak için Şiî eserlerinde Sünnîlik ve ilk üç halife hakkındaki değerlendirmelere kısaca değinmek gerekmektedir. Örneğin Ni'metullah el-Cezâirî'nin el-Envârü'n-Nu'mâniyye eserinin ilk bölümünde, Şiî imamların tevellası, Ehl-i Beyt övgüsü ve düşmanların lanetlenmesine yer verilmişti. Cezâirî, Sünnîler ve halifelere soy bağı, statü ve cinsel tercihler üzerinden saldırmıştı. Buna göre Hz. Ebû Bekir'in babası Ebû Kuhâfe'nin fakirliğinden söz edilmiş ve bir anda büyük bir servete ulaşması sorgulanmıştı. Hz. Ömer'in gayrimeşru sayılan ataları ve hırsızlık sebebiyle elinin kesildiği iddia edilen babasından söz edilmişti. Onun, Hz. Muhammed'in ölümü sonrasında önderlik ettiği kalabalıkla Hz. Ali ve Fatıma'nın evini yakmak istediği iddia ediliyordu. Hz. Osman'ın, babası sebebiyle meşru bir şekilde doğmadığı dile getirilmişti (Rizvi, 2010, s. 233).

Fakihlerin tasavvuf ve hikmete muhalefeti, eğitim kurumlarına da yansımıştı. Örneğin Şeyh Ali Han Zengene tarafından Hemedan'da kurulan medresenin vakfiyesinde, müderris ve talebelere hikmet, felsefe ve tasavvuf eğitiminin yasaklandığı yazmaktaydı. Vakfiyede zikredilen alanlarla ilgili tüm çalışmalar, şeriata uymayan faaliyetler olarak tanımlanmıştı. Bu alanlarda çalışmaya teşebbüs edenlerin, maaşlarının kesilmesi ve ihraç edilmeleri kararlaştırılmıştı (Sıfatgol, 1381, s. 192-193).

Safevî şahları, ahalinin şer'î Şiîliğe kazandırılması, tasavvufî ve aşırı fikirlerden uzaklaşması için fakihlere destek vermişti. Onlar, Kızılbaşların bu konuda öncü olmalarını istiyorlardı. Örneğin, Şah Hüseyin cülûsu sonrasında Halifetü'l-Hulefâ Seyyid İbrahim'e, sûfîlerin Ehl-i Beyt yolunda hareket etmesini emretmişti. Sûfîlerden taharete dikkat etmeleri, zekâtı ve humusu ödemeleri, oruç tutmaları, hac ve imam türbelerinin ziyaretine özen göstermeleri ve peygambere vahyedilenlerin hilafında davranmamaları istenmişti (Caferiyan, 1379, s. 116).

Şah Hüseyin döneminde fakihler, tasavvufa saldırıyı farklı bir boyuta taşıdılar. Onlar, Safeviyye Tarikatı hariç tüm tarikatlara saldırıyorlardı. Bu dönem öncesinde daha çok yazım üzerinden devam eden kavgalar, giderek şehir ve sokaklara yayılmıştı. Saldırıların hedefinin, sûfîleri başkent İsfahan ve diğer İran şehirlerinden sürmek olduğu açıktı. Bu konuda sınırsız bir yetkiye sahip olan

Muhammed Bâkır Meclisî ve sert tedbirler konusunda onun da önüne geçen Muhammed Bâkır Hatunabâdî, İran'da tasavvufun sonunu getirmek istemişlerdi. Bahsi geçen baskı ortamında tekkeler yakılmış, yıkılmış ve sûfîlerin inançsal faaliyetleri engellenmişti. Bunun yanında, İran şehirlerinde tasavvufî eserler toplatılarak yakılmıştı (Hidâyet, 1336, s. 493-495).

Safevî Devleti'nin son döneminde tasavvufa muhalefetin öncülüğünü, İsfahan'da Şeyhülislâm Muhammed Bâkır Meclisî, Meşhed'de Şeyhülislâm Şeyh Hür el-Âmilî ve Kum'da Şeyhülislâm Molla Muhammed Tahir Kumî (ö.1687) üstlenmişti. Muhammed Bâkır Meclisî, İran'da tasavvufun yükselişe geçtiği bir dönemde ortaya çıktı. Şiî kaynaklara göre Meclisî, İran ahalisinin tasavvufa aşırı bağlılık gösterdiği bir dönemde, Şiî topraklarındaki tüm fitne ve bid'atı yok etmişti. Onun tasavvufa sert muhalefeti, Şah II. Abbas döneminde başlayan Şiî âlimlerin irfân ve tasavvufa yönelmesi ve cemaatin onlardan etkilenerek zikredilen alanlara tekrar itibar göstermesine bir tepkiydi. Meclisî, Şah Tahmasb döneminden itibaren elde edilen Şiî kazanımları ve imamların itibarını korumak için irfân ve tasavvufa savaş açmıştı. Onun sayesinde Şiî-İmâmî mezhep, fıkıh alanında faydalanılan aklî unsurlar dışında kalan akıl temelli faaliyetlerden uzaklaştı. Meclisî, tasavvufî hareketlerin son dönemdeki dirilişini engellenmiş ve İran'ın büyük bir kısmını Şiîleştirmişti (Meclisî, 1382, s. 77-78; Bahrânî, 1406, s. 122).[410]

Bu dönemde Muhammed Bâkır ve babası Muhammed Takî Meclisî, Şiîlikle ilgili tüm faaliyetlerine rağmen, bir grup fakihin saldırısına uğradılar. Muhammed Bâkır Meclisî, devlete yakınlığı sebebiyle eleştirilmişti. Onun Safevî Devleti ile Sahib-i Zaman'ın zuhurunu ilişkilendirmesi, zayıf hadislerle Şiî cemaati kandırmak şeklinde tanımlandı. Meclisî'nin, Şah'a yaranmak ve halkın ilgisini çekmek için bu yola başvurduğu söyleniyordu. Safevî Devleti'nde reddiyelerin tam anlamıyla başlamasında, Muhammed Takî Meclisî ve Mir Levhî (ö.1674?) arasındaki tartışmalar ve bu sebeple oluşan kutuplaşma etkili olmuştu. Muhammed Takî Meclisî'nin İsfahan'daki Mescid-i Camii Atik'te, kadim sûfî şeyhlerini övdüğü ve Ebû Müslim ve Hallâc'a hayranlık gösterdiği iddiaları, Mir Levhî'nin muhalefetine

[410] Muhammed Bâkır Meclisî'nin ortaya çıkmasıyla, tasavvuf ve Şiî-İmâmî mezhebin tamamen ayrıştığından söz edilmektedir (Şeybi, 1359, s. 400).

sebep olmuştu. Onun sûfîlere hayranlığın minberde dahi dile getirildiğini söyleyen Levhî, taassupkâr destekçileriyle Meclisî'yi hedef almış ve tasavvufa saldıran eserler kaleme almıştı. Mir Levhî, son dönemde tasavvufa cephe alan ve bu konunda birçok eser üreten fakihlerdendi. O, Mîr Dâmâd ve Şeyh Bahâî'nin talebesi olduğundan gururla söz etmesine rağmen, tasavvufa muhalif cephenin öncüsü hâline gelmişti. Mir Levhî, Meclisî ailesinin çıkarları doğrultusunda hadis bilgilerini kullandığını, devletin ve cemaatin itibarını kazanmak için hadisleri saptırdığını düşünüyordu (Hairi, 1965, s. 94; Öz, 2020, s. 128-129).[411]

Mir Levhî, yaşadığı dönemde kendisini Şiî sayan ve birçok takipçisi olan kişilerin tasavvufa yöneldiğini belirtmişti. O, Hillî'nin Nehcü'l-Hak ve keşfü'ş-Sıdk eseri ve Şiî âlimlerin tasavvufun reddi konusunda imamlardan aktardığı ahbârdan etkilenerek bu konuda sorumluluk hissetmişti. Mir Levhî, tasavvuf ehlinin Allah dostları olarak görülmesini ağır bir şekilde eleştirmiş ve Şiî mezhep içinde yer edinmelerinin mümkün olmadığını savunmuştu. Onun, Mukaddes Erdebilî'nin tasavvufa muhalefet konusunda meşhur eseri Hadikat-uş Şiâ'dan etkilendiği anlaşılıyor (Arjomand, 1984, s. 140-149).

Diğer taraftan, Muhammed Takî Meclisî'nin tasavvufa ilgi duyduğu veya en azından Şiîlik ile tasavvufun aynı kökten beslendiği konusunda olumlu bir görüşe sahip olduğu bilinmekteydi. Onun eserlerinde, fakihler tarafından sûfî olmakla suçlanan hocası Şeyh Bahâî'nin fikriyatını övmesi ve Seyyid Haydar Âmüli gibi Şiîlikle tasavvufu birleştirme gayretinde olan kişileri savunması dikkate değerdir.[412] Buna mukabil Muhammed Bâkır Meclisî, babasına yöneltilen suçlamaları reddetmiş ve onun, sûfîleri Şiîliğe kazandırma gayretinde olduğunu söylemişti.[413] Ancak kaynaklarda, baba Meclisî'nin Zehebiyye gibi tarikatlarla

[411] Bu konuda ayrıca bkz. Turner C. , 2014, s. 173-178.
[412] Seyyid Haydar Âmüli Şiîlik ile tasavvuf arasında köprü kurma gayretinde, ihtilafın sebebini cehalet ve ilmî yetersizlik olarak görmüş ve "İslâm fırkaları ve farklı Muhammedî tâifeler arasından, sûfî tâifesini Şiî tâifesi kadar inkâr eden olmadığı gibi Şiî tâifesini de sûfî tâifesi kadar inkâr eden yoktur. Halbuki onların me'hazı/kaynağı, meşrebi ve dönüş yeri birdir." değerlendirmesinde bulunmuştur (Gökbulut, 2016, s. 60).
[413] Fakihlerin Muhammed Takî Meclisî'yi tasavvufla ilişkilendirme girişimini oğlu engellemiştir. Muhammed Bâkır Meclisî, bu konudaki inanışı değiştirmiş ve babasını inançlı bir Şiî olarak tanıtmıştır (Tünükâbünî, 1396, s. 223).

bağının olduğu ve bir tasavvuf öncüsü sayıldığından söz edilmektedir (Bahrânî, 1406, s. 59-60; Arjomand, 1984, s. 140-149; Zerrinkûb A. , 1362, s. 263-264).

Görülüyor ki Muhammed Takî Meclisî, Risâle-i Teşvîk-î Sâlikîn eserinde, Zehebiyye tasavvufî geleneğine bağlılığını ilân etmişti. Meclisî, Haydar Âmüli'nin Şiîlik ve tasavvufun irtibatına dair vecizesini aktarmış ve onun cami ile tekke arasında fark yoktur düşüncesini desteklemişti. Meclisî, meşhur hocası Şeyh Bahâî'nin, gelenekçi ulemânın ilm-i resmî taraftarlığına karşı tasavvuf ve mistik irfânı savunmak için ortaya koyduğu düşüncelerden istifade etmişti (Arjomand, 2016, s. 353).[414]

Seyyah Chardin, İsfahan'da Muhammed Takî Meclisî'nin mezarını ziyaret etmiş ve ona halk tarafından duyulan saygıdan etkilenmişti. Chardin, Meclisî'nin halk tarafından peygamber gibi görüldüğünü ve kutsandığını düşünüyordu. Bu değerlendirme, Mir Levhî ve Kumî gibi muhaliflerin iddialarını doğrulamaktadır (1336, s. 286).[415]

Ahbârîliğin öncülerinden sayılan fakih Muhammed Tahir Kumî (ö.1687), tasavvufa muhalefetin ateşli savunucularından biriydi. O, Şiîlik için mühim bir şehir olan Kum'un şeyhülislamlık makamını kontrol etmiş ve bu makamdan faydalanarak tasavvufa muhalefetini İran topraklarında yaymıştı. Kumî'nin, tasavvufa muhalif büyük bir destekçi kitlesine sahip olduğu bilinmekteydi. O, Cuma imamlığı aracılığıyla fikirlerini yaymış ve fıkıh çalışmalarıyla güvenilirliğini arttırmıştı. Kumî'ye göre onun tasavvufa muhalefetinde, döneminde şahit olduğu cehalet, çaresizlik ve bu durumun Şiî cemaate tesiri etkili olmuştu. O, tasavvufla mücadele edecek yeterlilikte bir fakih görmemesi sebebiyle, Şiî cemaati Hz. Ali'nin yolu ve şeriat kaidelerine döndürmeyi kendine görev bilmişti. Aksi durumda Şiîler; alkış, zıplama gibi adetleri ibadet sayacak ve İslâm yolundan uzaklaşacaktı. Ona göre, tarih boyunca Şiîler ve sûfîler hiçbir şekilde yakınlaşmamıştı. Kadim Şiî kitapları ve şehirlerinde, sûfîlerin isim ve

[414] Şiî kaynaklar, Muhammed Takî Meclisî'nin tasavvufla direkt irtibatı konusunda ısrarcıdır. Meclisî'nin sûfîler arasında bilindiği ve onların sülûkundan olduğu iddia edilmektedir (Hânsârî, 1392, s. II 119-319).

[415] Yine bu konuda bkz. Levhî, 1384, s. 235-245.

ibadethaneleriyle ilgili bir bilgi yoktu. Sûfîler, tarih boyunca et tüketmeme gibi özellikleri sebebiyle Şiî âlimler tarafından eleştirilmiş ve mülhidlikle suçlanmıştı (Kumî M. T., 1958, s. 6-10-138-150; Işılak, 2022, s. 347).

Muhammed Tahir Kumî, sûfîleri Kur'an ve hadislerden faydalanarak eleştirmişti. Buna göre Hz. Muhammed, Müslümanların 73 fırkasından sadece birini Fırka-i Nâciye görmüş, hadiste söz edilen fırkanın hangisi olduğu konusunda bir bilgi bulunmamasına rağmen Kumî, bu zümrenin Şiî-İmâmî cemaat olduğundan söz etmişti. Ona göre sûfîler, akıl ve naklin doğru yolundan ayrılanlar olarak tanımlanmıştı. Sûfîler, 73 fırkanın tamamının kurtuluşa ereceğine ve doğru yolda olduğuna inanıyorlardı (Abdi & Zerkâni, 2017, s. 132).

Muhammed Tahir Kumî, tasavvufu İslâm'ın içinden olmayan ve ona muadil olması için ortaya atılan bir akım olarak görüyordu. Ona göre tasavvuf, Sünnîler tarafından zikredilen amaçla ortaya çıkartılmıştı ve tamamen Sünnî kökenliydi. Kumî bu iddiasını desteklemek ve daha çok taraftar toplamak amacıyla, tasavvufu Hristiyanlığa benzetmişti. O, sûfîlerin kırk gün boyunca et yememe gibi ibadet şekillerini, Küleynî gibi Şiî âlimlerin aktardığı hadislerden faydalanarak sorgulamış ve bu tarzda ibadetlerin kişiyi Allah'a yaklaştırdığı düşüncesini reddetmişti. Kumî'ye göre, Muhyiddin İbnü'l Arabî gibi sûfîlerin Şiîleri etkilemesi kabul edilemezdi (Sıfatgol, 1381, s. 200; Işılak, 2022, s. 244-245).[416]

Şiî fakihlere göre, mutasavvıflar İslâm alemine nazaran kendilerini üstün bir konumda görmüştü. Onlar, ruh ve bedenlerinin temizlenmiş olduğunu ve bu sebeple, dinin hükümlerine uymaya gerek kalmadığını düşünüyorlardı. Namaz, hac, oruç gibi ibadetleri dini yükümlülük olarak görmeyen sûfîler, bu duruma Allah'ın huzurundaki konum ve irfân seviyelerini delil göstermişti (Erdebilî A. b., 1378, s. 576).

Diğer taraftan döneminin meşhur hekim ve fakihi olan Feyz-i Kâşânî, tasavvuf ehli ve ehl-i zühd kavramlarını birlikte kullanmıştı. Kâşânî, bahsi geçen kişileri zühd ve takvaya ulaşmak için ilimle ilgilenen ehl-i zâhirden daha samimi

[416] Kumî, farklı bir bölümde Hallâc-ı Mansûr'u, tüm bu akılsızlıkların temel sebebi görmüştür (Kumî M. T., 1958, s. 15).

görmüştü. Ona göre her iki grupta da sorun bulunmaktaydı. Ortak amaç, İslâm dininin emrettikleri ve imamlardan gelen ahbâr doğrultusunda olmalıydı. Onlar, birbirlerini bu yola teşvik ederek tekfirden çekinmeliydiler. Kâşânî, tasavvuf ehli içindeki aykırı yapıları eleştirmişti. O, Kur'an'da belirtilenin hilafında yüksek sesle zikir çekme, el çırpma, bağırma ve ayetlerin anlamını değiştirme faaliyetlerine karşı çıkmaktaydı.[417] Kâşânî, zâhirî âlimlerde gördüğü en büyük eksikliği, dünya sevgisi ve bu uğurda ahireti terk etmek şeklinde tanımlamıştı (Kâşânî M. M.-i., 1316, s. 217; Ibrahım, 2019, s. 54).

Bunun yanında, Şeyh Bahâî ve Mîr Dâmâd'ın öğrencisi Molla Sadrâ (1571-2-1641),[418] irfânı savunmuş, popüler tasavvuf öğelerini ve zâhirî âlimleri eleştirmişti. Molla Sadrâ, bu zümreleri inancına uzak görüyordu. O, hikmet-i mütealiye düşüncesini İrfân, felsefe ve imamların ahbârını birleştirerek temellendirmişti. Molla Sadrâ, tekkelerde şiir okunmasını sert bir şekilde eleştirmiş, şiirin zikir amacıyla okunmasını, cahil insanların fiziksel ihtiyaçlarını tatmin etmek için yaptıkları bir eylem olarak nitelemişti.[419] Ona göre, kalpleri fiziksel istekle dolu bu kişilerin içleri zevk arayışındaydı. Bu sebeple makamlı okunan şiirler, saklanmış şehvetin dışa vurumu ve hastalığın göstergesiydi. Molla Sadrâ'ya göre, sûfîlik ile onu taklit eden ve aşırı davranışlarda bulunan popüler tasavvuf kültürü arasına bir çizgi çekilmeliydi. Sadrâ, kendisini sûfî olarak tanıtan kişilerin İslâm ve gelenekle uyuşmayan adetlerini kınamış ve bu kişiler yüzünden gerçek sûfîlerin zan altında kaldığını savunmuştu. Bu kişiler gösteriş için tekkelere gitmekte, kimileri ise isimlerinin keramet gibi tasavvuf terimleriyle anılmasına önem vermekteydi. Ona göre yaşadığı dönemde, tasavvufa ilgi duyanların geneli bu

[417] Hz. Muhammed ile Ebû Zer el-Gıfârî arasında nasıl zikir çekilmesi gerektiği üzerine bir sohbet olmuş ve Ebû Zer'in rivayetiyle Hz. Muhammed, Allah'a aheste bir seda ile zikredilmesi gerektiğini söylemişti. Ebû Zer, peygambere ahestenin ne anlama geldiğini sorduğunda ise "hafî" yani sessiz bir zikir cevabını almıştı (Şeybi, 1359, s. 280).

[418] Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî hakkında bkz. Açıkgenç, 2020, s. 259-265.

[419] Meclisî (1972, s. I 128-129), tasavvuf ayinlerini ve özellikle Allah'a ibadet yolunda zikir çekilmesini dine ve yaratıcıya isyan şeklinde tanımlamıştı.

işten çıkar elde etmek amacındaydı (Şirazî S. M., 1340, s. 15-17; 1381, s. 43-55-57-140).[420]

Öyle anlaşılmaktadır ki muhacir Arap fakihler ile İran'ın yerlisi âlimler arasındaki önemli farklardan biri, muhacir fakihlerin naklî ilimlere yoğunlaşmış olmasıydı. Aklî ilimler ve hadis ilmi, Şiî-İmâmî mezhepte belirli bir yere sahipken imamların yaşantısı ve onlardan nakledilen sözler, yani naklî alanın Şiî itikadı ilgilendiren bölümü ise başlangıçtan beri Arap fakihlerin önemli ilgi alanı olmuştu. Buna mukabil İran'ın yerlisi âlimler, sadece hadis nakletme işine yoğunlaşmamış, matematik, felsefe, astronomi ve edebiyat gibi alanlara da ilgi göstermişlerdi. Gelenekçi zümrenin sûfî ve Sünnî olmakla suçladığı Şiî hekimler, genellikle İranlılar arasından çıkmıştı. Şunu da belirtmek gerekir ki Şiî-İmâmi mezhepte var olan irfânî ve aklî yönelim, Sünnî bakıştan farklıydı. Şiî-İmâmî mezhepte, fıkıh çalışmalarının neredeyse tamamı imam merkezliydi. Şiîler tefsir çalışmasında, Kuran'ın bâtın anlamını değil, imamların yöntem ve yönetimini meşrulaştıran bölümleri araştırmışlardır.[421]

Nitekim meşhur fakih Şehîd-i Sânî, İran ve buna benzer yerlerde hikmet ile meşgul olan, mantık ve felsefe üzerinde ömrünü harcayan kişilerin yaşadığını savunmaktaydı. Ona göre bu kişiler, kendilerini ilim ehli zannedip haddinden fazla zikredilen konularla uğraşarak haram faaliyette bulunmakta ve din-i mübîn-i İslâm'ı ihmal etmekteydiler. Şehîd'e göre, bu kişilerin hikmet ile uğraşmaya devam etmeleri durumunda, kıyametleri açık bir şekilde tehlikede olacaktır (Caferiyan, 1384, s. 77).

Örneğin Şehîd'in bahsi geçen düşüncesi doğrultusunda Feyz-i Kâşânî, Ahbârîliğine rağmen, devrin önemli Ahbârî fakihleri tarafından sûfî olmakla ve hadis eserlerinde tasavvufa ilgi göstermekle suçlanmıştı. Onun ömrünün son dönemi, bu sınıftan fakihlerin saldırılarına karşı savunmalar kaleme almakla geçmişti. Gelenekçi fakihler, Kâşânî'nin sarayla irtibatından ve önemli dini vazifeler almasından rahatsızdı. Onu fakihlere karşı savunan Şah II. Abbas'ın

[420] Işılak'a göre (2022, s. 90-91), Molla Sadrâ'nın Kesrü'l-Asnami'l-Câhiliyye eserinde Melâmetî/Kalenderî sûfîleri eleştirilmiştir. Söz konusu eser aslında, bir tasavvuf savunusudur.
[421] Bu konunda ve Şiî-İmâmî mezhepte imam merkezliliğin gelişimi konusunda kapsamlı bir okuma için bkz. Turner, 1989, s. 105-284.

ölümünden sonra, Kâşânî'ye saldırıların giderek arttığı anlaşılıyor (Hür el-Âmilî, 1385, s. II 301; Kumî M. T., 2018, s. 352-353).[422]

Buna göre gelenekçi fakihler, Feyz-i Kâşânî'yi eserlerini sûfî ve filozofların çalışmalarından esinlenerek yazmakla suçluyor ve bu durumun, küfre eşit olduğunu savunuyorlardı. Onun vahdet-i vücûd konusunda fikirleri, fakihlerin eleştirilerinin odağında olmuştu (Bahrânî, 1406, s. 120-121; Kumî M. T., 2018, s. 409-413).

Buna mukabil devrin meşhur hekimi Muhammed Bâkır Sebzevârî, âlim ve hekimlerin minberlerden tekfir edilmesini, vaizlerin bazı ayet ve hadislerin anlamını kavrayamayarak onlara saldırmasını, zâhirî anlayış seviyesine ve insafsızlığa bağlamıştı. Sebzevârî, hekimleri müctehidlerden daha ileri bir konumda görmekteydi (Sebzevâri, 1381, s. 599).

Molla Sadrâ ise yaşadığı dönemde ilim konusunda gayret göstermenin ayıp addedildiğini düşünüyordu. Kişilerin hakikatin eğitimini reddederek makam ve mansıp elde ettiğini düşünen Sadrâ, ilme bakışın bu şekilde devam etmesi durumunda, ilm-i tevhidin tüm şehirlerde yok olacağından söz etmişti (Şîrâzî, 1381, s. 8-45-51).[423]

Molla Sadrâ'nın, fakihlere eleştirilerinde kullandığı zâhir ulemâ tanımlaması, onların Kur'an ve hadis konusunda çalışmalarını değil, dünyalık ve gerçek ilim peşinde olmayan duruşlarını yermişti. Sadrâ, zâhirî ilimlere alakayı, Kur'an ve hadis çalışmalarını, fıkıh çalışmalarının gelişmesini, ahalinin çıkarlarına uygun görmüştü. O, fakihlerin düşünmeye ve düşünenlere saldırısını eleştirmekteydi. Molla Sadrâ'ya göre, zamanının ulemâsı gayretini, hükümdar ve insanların ihtiramını kazanma yolunda kısmî Arapça öğrenimi ve birkaç kitap ezberiyle tüketmekteydi. Bu kişiler ilmi, insanların gözünü boyama uğraşı olarak görüyorlardı. Onlar yüzeyselliğiyle, hakikat arayışında düşünen insanlara ve sapmış olanları doğru yola çekmeye çalışanlara saldırıyordu. Sadrâ'ya göre bir

[422] Şeyh Bahâî, Kadı Said Kumî ve Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî'den Nurbahşiyye Tarikatı'nın meşhur temsilcileri olarak söz edilmektedir (Arjomand, 2016, s. 352).

[423] Bu konuda faydalı bir okuma için bkz. Meçin, 2021, s. 480-493.

kısım âlimin dersine katılmak, belirli notlar almak ve birkaç hadis ezberlemek âlimlik değildi. Meşhur âlimlerden ders almak marifet olarak görülmemeliydi. İlim, cahillerin saygı duyması beklentisiyle uğraşılacak bir alan değildi (Şîrâzî, 1340, s. 53-73-74).[424]

Feyz-i Kâşânî'ye göre, insanı hayvanâttan ayıran temel özellik hikmet ve bilgidir. Onun bahsettiği hikmet, enbiya mirasıdır. Kâşânî, kadim hikmeti zamanının hikmet tanımından ayırmış ve tahrif olduğunu düşündüğü hikmetin aksine gerçek hikmet sahibi olarak enbiya ve Ehl-i Beyt'i görmüştü. Feyz-i Kâşânî, zâhir âlimlere güvenmediğinden söz etmiş, onları kendilerini zâhir ilimle sınırlayan, bâtın ilme ilgi ve kapasiteleri olmayan ve bu sebeple eylemleriyle sadece avamı hidayete erdiren kişiler olarak tanımlamıştı. Ona göre zâhir âlimler, kendileri yanan ve diğerlerini aydınlatan kandillerdir. Onlar ne dünyayı ne de ahireti bilen ve genellikle ahireti dünyaya satan kişilerdir. Onların ilimleri, kendilerine ve çevrelerine faydalı olmadıkça olgunluğa erişmeyecektir. Kâşânî'ye göre dünyayı güneş gibi aydınlatan kişiler, zâhir ve bâtın anlamda gelişmiş âlimlerdir. Onlar, insanlığa önderlik yapabilecek kapasitededirler. Bu zümreden bir kişi bile, şark ve garp alemini kurtuluşa erdirecek ve döneminin kutbu olabilecek seviyededir (Kâşânî F.-i. , 1371, s. 549).[425]

Şiî fakihlerin tasavvufa baskısı, nihayetinde tüm tasavvufî hareketlerin İran'dan sürülmesine varan bir süreç olarak anlatılmaktadır. Ancak Safevî Devleti'nin son döneminde, devlethanenin yakınında Ali Kapu'nun yanındaki tevhidhânede, Kızılbaş ayinleri devam etmişti. Sûfî şeyhleri, cuma geceleri cem olmuş, hulefâ ve ümerânın da katılımıyla "ya Allah ya hû" çekmişlerdi. Bu dönemde fakihler,

[424] Molla Sadrâ, hâkimler ve sultanlara batıl fetvalarıyla yardım eden kişilerin isminin başına fakih unvanının eklenemeyeceğinden söz etmiştir (Şîrâzî, 1381, s. 91-93).

[425] Şehîd-i Sânî, devrin âlimlerini yetersiz görmüş ve gayretsizlikleri sebebiyle günahkâr olduklarını belirtmiştir. Onun değerlendirmesi şu şekildedir: "Bir diğer nokta bizim zamanımızda ve bizim asrımızdan biraz önce, müctehid sayısının az olması ile ilgilidir. İnsanlar, sözüne itimat edilecek, rehberliğinden mutmain olunacak, ictihad yolunu gösterecek, destek olacak bir fakihten yoksundur. İnsanların muhatap olduğu fakihler, Şerayi'ül-İslâm ve Kavaidü'l-Ahkâm'ı okumaktan ve onların fetvalarını aktarmaktan başka bir şey yapmayan kişilerdir. Bu kişiler, insanların sorularını söz konusu kitaplardan cevaplamayı yeterli görmektedir…" (Caferiyan, 1384, s. 63). Feyz'in tasavvufta imam merkezliliği ve tasavvufa bakışı hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Işılak, 2022, s. 140-145.

baskıyla sûfî meşâyihinin tamamını İsfahan'dan kovmaya çalışmıştı. Bu şeyhlerin arasında, allâme-i zaman sayılan Molla Muhammed Sadık Erdestani ve saygın yirmi öğrencisi de bulunmaktaydı. Bu öğrencilerden Şeyh Muhammed Hazîn-i Lâhîcî, zorla İsfahan'dan çıkartılmıştı. Benzer örnekler, İran'ın diğer bölgelerinde de görülmekteydi (Kazvinî E. H., 1367, s. 77-78).

Seyahatnâmelerde, fakihlerin sûfîlere muhalefet ve saldırısına dair örneklere rastlanmaktadır. Bir örnekte, şehir meydanındaki sûfîler bir mollayı fazlasıyla rahatsız etmiş ve etrafa toplanan halkın arasına giren molla onlara, "neden sûfîleri şimdiye kadar öldürmediklerini ve bu şekilde ortalıkta dolanmalarına izin verildiğini" sormuştu. Molla daha sonra, onları öldürmenin büyük sevabı konusunda halkı bilgilendirmişti (Chardin, 1336, s. 1044).

Son dönemde, Şiî-İmâmî mezhebin İran'da yükselişe geçtiğini; tasavvuf, hikmet ve diğer felsefi düşüncelerin ise İran geneline hitap edemeyecek kadar zayıfladığını düşünmek yerinde olacaktır. Zaten İran'da hikmet ve felsefe ile ilgilenen kişiler, hiçbir zaman tüm ahaliye hitap etme gayretinde olmamışlardır. Doğası gereği bu alanlar, belirli bir seviyede olanların ilgilenebileceği düzeydedir. Bu sebeple devlet ve Şiî fakihlerin baskısı, daha çok tasavvufi hareketleri etkilemiş, İran'da tekkeleri ile meşhur şehirlerde, tasavvuf giderek güç kaybetmiş ve Şiîlik, donanımlı medreseleri ile oluşan boşluğu doldurmuştur.[426]

3.1.2.2. Şiî Devlet Tasavvuru

Safevîler dönemine kadar, Şiî fakihlerin cemaat üzerinde siyasi bir iradenin yönetim hakkı konusunda düşüncesi, Mehdi el-Muntazar'ın devleti dışındaki tüm siyasi yapıların inkârı ve hak iddia eden devletlerin câir olarak tanımlanması şeklinde olmuştu. Ancak Safevîler döneminde, bu konudaki geçmiş yargılar bir köşeye bırakılmış ve Şiî bir devletin adaletli olmasına ve adil bir hükümdar

[426] "Safevîler döneminde hayatta kalmayı başaran tarikatlar devlet ve Şiî ulemânın baskıları karşısında, tasavvufî bir terbiye metodu olan seyahate, sayılarının azlığından faydalanarak yer değiştirmeye ve tarikat ritüellerinde değişikliğe giderek "semâ' ve mûsikî ile yapılan zikirlerden ziyade Kur'an tilâvetine, hadis kıraatine ve Ehl-i Beyt övgüsüne dayanan toplantılar yapmaya başladılar." (Gökbulut, 2016, s. 291-292).

tarafından yönetilmesine dikkat edilmişti. Safevî Devleti ve sonrasında Şiî siyaset düşüncesi, bu doğrultuda gelişti.[427]

Şiî-İmâmî mezhep, ilk dönemden itibaren Sünnî devletlerin hâkim olduğu bir coğrafyada ve siyasetten uzak bir şekilde gelişmişti. Şiî cemaat son imamının gaybeti ile şekillenen bekleyiş nazariyesinde, dünya talebinden uzak bir tutum sergiledi. Siyasete çıkarlarını şekillendireceği bir alan elde etme gayesi dışında mesafeli olan Şiîler, Sünnîlerin aksine bir hükümdar otoritesiyle inançsal ve siyasi faaliyetler yürütme konusunda isteksiz olmuşlardı.[428] Şiî bekleyiş nazariyesine göre, gaybet döneminde tüm dünyevî otoriteler gasıp ve şüpheli görülmüştü. Şiîlere göre imamın zuhuruna hazırlık, yani Şiî cemaatin birlikte yaptığı dinî, sosyal ve ekonomik faaliyetler hariç, tüm dünyevî uğraşlar beyhudeydi. Nitekim, Şiî cemaatin Safevîler öncesinde dünyevî otoritelere karşı mesafeli duruşunu ve kendini Şiî mezheple alakalandıran yapılara meşruiyet sağlama konusunda isteksiz oluşunu, bekleyiş nazariyesine bağlamak gerekmektedir (İnayet, 1365, s. 53-55).

Şiî-İmâmî tarihte Safevî Devleti'nin kuruluşuyla meydana gelen bir dizi olay, yani bu devletin resmi olarak İslâm topraklarının geniş bir sahasında Şiîliği kabulü ve tervici, ulemânın bazı konuları farklı bir düzlemde değerlendirmesine sebep olmuştu. Safevî Devleti'nin Şiî din adamlarına sunduğu imkânlar, kapsam itibariyle Şiî siyaset düşüncesinin sınırlarını aşıyordu. Daha önce Şiîlerin bu şekilde bir örnekle karşılaşmamış olması sebebiyle, sultan ve onun devletiyle iktisadi münasebet, maddi kaynak veya hediye kabulü gibi konular, kısmen göz ardı edilmişti. Bu durum geçmişte, gayr-i Şiî devletlerle maddi ve siyasi ilişkisi

[427] Meşhur Şiî fakih Şeyh Müfîd (1410, s. 809), bir fakih Şiî olmayan bir yönetici tarafından had cezasını kendi halkına uygulaması için görevlendirilirse, yöneticinin zahiri gücü sebebiyle mecbur bir şekilde emre uymak zorundadır demişti. Ona göre fakih böyle bir durumda, "emredilen cezayı uygular, kanunu tatbik eder, iyiliği emreder ve kötülüğü meneder, günahkârlar ve kafirlere karşı cihat eder." Öyle görünmektedir ki bu karar, Safevî Devleti'nin Şiî bir devlet olması sebebiyle esnetilmişti. Şiî nazariye, siyasi otoritenin elde edilmesi yolunda Allah'ın kişiyi tayinini temel bir gereklilik görmüştü. Bu tayin için belirli bir liyakat şartı ve soy bağına ihtiyaç vardı. Aksi durumda siyasi güç elde eden kişiler, ilahi hakla elde edilebilecek bir makamı gasp eden kişiler olarak tanımlanır ve zorba telakki edilirdi.

[428] Sünnîliğin klasik tarih ve politika eserlerinde, devletin çöküş döneminde ve devlet mekanizmasının işlerliğini kaybettiği dönemlerde dahi, Müslüman hükümranın otoritesine kutsiyet atfedilmeye devam edilmişti (Lewis, 1986, s. 34).

olan Allâme Hillî ve Nasîrüddin-i Tûsî gibi kişilerin istisna olması sebebiyle bir sorun oluşturmasa da Safevî yönetiminin ilerleyen aşamasında, yeni bir Şiî din adamı-devlet ilişkisi tanımlamasını gerekli kıldı (İnayet, 1365, s. 53-55).[429]

Diğer taraftan, Şiî kaynaklarında adil sultandan söz edilirken Allah'ın nasbı ile seçilen masum imamların mı yoksa dünyevî iktidarda ve adil olan hükümdarların mı kastedildiği konusunda bir belirsizlik söz konusuydu. Ancak adil sultan tanımlamasını, Şiî cemaatin gaybet sonrasında karşılaştığı hükümdarlara göre şekillendirdiği bir kavram olarak kabul etmek yerinde olacaktır. Zira, Şiî siyaset düşüncesinin tecrübe açısından zayıf olması, yani gelişmemiş olması ve bu konudaki fıkhî değerlendirmelerin sadece imamları ilgilendiren konulara girmesi, siyasi bir yapıdan bahsedilen bir çalışmada bu durumu gerekli kılmaktadır (Caferiyan, 1379, s. 116).[430]

Şiî kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla, fakihlerin cemaat çıkarlarını korumak amacıyla yöneticilerle irtibat kurması, zamanla bir Şiî siyaset oluşturma ve bunu Şiîler için güvenli bir coğrafya yaratma yolunda kullanma düşüncesine yol açmış olmalıdır.[431] Safevîler döneminde bu tarzda faaliyetler, yine Şiî fakihler tarafından yürütülmüştü. Ancak Safevî örneğinde, bekleyiş nazariyesinin eylemsizliği dışına çıkan bir grup âlimin Şiî siyasetiyle ilgili aldığı kararlara Şiî cemaati davet etmesi veya siyasi bir teşekkülün yardımıyla, Şiî cemaati pasif durumdan çıkartması gibi

---

[429] Meclisî bu konudaki değerlendirmesinde, Bazı zamanlarda belirli sebeplerden ötürü, hükümdar ile irtibat kurmak, onun evine girip çıkmak mecburi olmaktadır. Önceden bahsedildiği gibi kendini koruma (takıyye) amacıyla, eğer kişi onunla görüşmeme durumunda kendi hayatından, malından, onurundan korkuyorsa böyle bir durumda, bu kayıplardan kurtulmak için hükümdarla görüşmek gerekmektedir. Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun masum imamlar, Abbâsî halifelerinin ve akrabalarının, Allah'ın laneti onların üzerlerine olsun, evlerine kendilerini korumak amacıyla giderlerdi ve onlarla konuşurken fikirlerine katılır ve onlara ayak uydururlardı demiştir (Chittick, 1988, s. 298).

[430] İki farklı başlık altında incelen adil ve adil olmayan sultan ile hak ve hak olmayan vazife kavramlarını Şiîler, cemaati bir yönetime yaklaştırma veya uzaklaştırma amacıyla gaybet sonrasında, yani ikinci aşamada kullanmıştı (Caferiyan, 1379, s. 113). Bu konuda farklı bir değerlendirme için bkz. Adil olmayan hükümdar tanımında hükümdarın Şiî fıkhına ve İmâmî siyaset nazariyesine göre meşru olmama durumu ifade edilmiştir. Yani fıkhî eserlerde kullanılan şekliyle adalet kavramı, hükümdarın halka ettiği zulüm değil, imamın yönetim hakkını gasp etme açısından kullanılır (Modarressi H. , 1991, s. 556).

[431] İmâmî mezhepten olup câir bir hükümdar tarafından görevlendirilmiş olan ve halkı yöneten emir, aslında imamın adına yöneticilik yapmaktadır (Müfîd, 1410, s. 812).

bir durum söz konusuydu. Safevî Devleti ile İmâmî fakihlerin ittifakı, tüm Şiîleri bir şemsiye altına davet etmişti. Bu şemsiye Şiî fakihler açısından, İslâm fırkaları arasından kurtuluşa erecek Fırka-i Nâciye'yi, yani Şiîleri ifade etmekteydi.[432] Safevî Devleti'nde Şiî ulemânın faaliyetleri, güçlü bir Şiî devletin koruması altında cemaati büyütmeye yönelik çalışmaları destekleme ve İran sınırları dışında kalan Sünnî coğrafyada, Şiî çıkarlarını gözetme şeklinde olmuştu. Buna göre, Sünnîler ve diğer gayr-i Şiî yapılara karşı kurulan devlet, ordu ve din sınıfı ittifakı, İran'ın Şiîler nazarındaki merkez konumunu kuvvetlendirmişti. Buna mukabil, Safevî Devleti'nin gücünün doruklarına ulaştığı Şah Abbas döneminde dahi ulemânın devlete bakışı, Şiî dostu, dünyevi anlamda desteklenebilir fakat sonuç olarak nâmeşru bir yapı şeklindeydi. Şiî fakihlere göre Safevî Devleti, Gaib İmam'ın zuhuru öncesinde bir aşamaydı (Cezâirî, 1961, s. III 235-241).

Safevîler döneminde İran için kullanılan "dârü't teşeyyu'" tanımlaması dikkate değerdir. İran Şiî düşünceye göre, Fırka-i Nâciye'nin yaşadığı yerdi ve İmam'ın zuhuru için hazırlanmaktaydı. Bu kavram, "sultan-ı adil" yani Safevî hükümdarının idare ettiği topraklar anlamında kullanılmıştı. Safevî Devleti'nin sınırları olan alan içerisinde Safevî şahları, dîn-penâh ve mürevvic-i şeriat olarak biliniyorlardı. Ayrıca bu sınırlar Safevî Devleti'ni, coğrafi ve kültürel komşuları olan Sünnî Osmanlılar, Özbekler ve Hindistan'daki Babür yönetiminden ayırmaktaydı. Bu sebeple zikredilen dönemde Fırka-i Nâciyenin yaşadığı bölge, belirli sınırları ifade ediyordu (Sıfatgol, 1381, s. 67).[433]

---

[432] "İftirâk hadisi" diye bilinen ve "fırka-yi naciye: kurtuluşa eren fırka"yı diğer gruplardan ayıran hadis. İslâm fırkalarını yetmiş iki ya da yetmiş üç fırkayla sınırlayan görüşlerin kaynağı. El-Fark Beyne'l-Fırak adlı eserin yazarı Bağdadî'nin de belirttiği gibi İslâm mezheplerinin bu kadar fırkalara ayrılmasını dillendiren hadistir. Ancak Şehristanî el-Milel ve'n nihal adlı eserinde bu hadisi İslâm mezheplerinin kategorisinde esas almamıştır." (Zerrinkûb A. , 2016, s. 160).

[433] Safevî şahlarını, Şiî siyaset nazariyesi açısından iş birliği yapılabilir bir konuma oturtmak için adil sultan tanımlaması kullanılmıştır. Adil sultan, halis bir Şiî olarak dinin emir ve yasaklarına uymalı ve adaletli bir yönetime sahip olmalıdır. Adil lider, duruma göre farklı özellikleriyle ön plana çıkabilir. Örneğin Şah İsmail Şiî din adamları tarafından genellikle, Şiî düşmanlarına karşı cihad faaliyetleriyle ön plana çıkartılmıştır. Şah Tahmasb, farklı özellikleri ile birçok Şiî kaynakta tam bir adil sultan olarak tanımlanmaktadır. Bu konuda kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Sebzevâri, 1381, s. 154. Ayrıca eserin beşinci bölümünde yer alan "Der Zikr-i Fazilet-i Adl" başlığı ve diğer bölümlerde adalet konusu, Şiî siyaset nazariyesindeki önemi sebebiyle tartışılmıştır. Fırka-i Nâciye ve Şiî cemaatin bu konudaki değerlendirmeleri için ayrıca bkz. Sıfatgol, 1381, s. 304-305.

Şiî fakihlerin sultan ile ilişkisi konusunda belirli kaideler, özellikle önemli görülüyordu. Fakihlerin sultan ile dünyalık ilişkisi, yani her iki tarafında dünyaya dair bir menfaat elde etme amaçlı irtibatı, İslâm dinince yasaklanmıştı. Hz. Muhammed, fakihleri temsilcisi olarak görmüş ve dünyaya yüzünü dönen, yani sultan ile münasebeti olan ve onu takip eden kişilere, dinlerini korumak için bu faaliyetten vazgeçmeleri uyarısında bulunmuştu. Bu uyarı, fakihlerin sultan ile ilişkisinin sınırlarını belirliyordu. Şiî-İmâmî fıkıhta genel kanaat, fakihin sultanla ilişkisinin İ'lâ-yi Kelimetullah[434] ve emr-i bi'l ma'rûf nehy-i ani'l-münker kapsamında olması üzerine olmuştu. Şiî ulemâ bu amaca cemaati yöneltmek, onları bu çizgi üzerinde sabit kılmak ve sadece bu amaçla hareket eden sultan ile aynı yolda yürümek zorundaydı. Bu kaideler ister Şiî olsun ister Sünnî, Şiî cemaatin siyasi bir yapıyla ilişkilerinin temel dayanağı olmuştu (Sebzevâri, 1381, s. 434; Cezâirî, 1961, s. III 235-241).[435]

Safevî kaynaklarında rastlanan örneklerde, bahsi geçen konunun nasıl tanımlandığı ve Safevî Devleti'nin bekleyiş nazariyesine ne şekilde dahil edildiği açık bir şekilde görülmektedir. Örneğin Abdi Bey'e göre, " Dünyanın hükümranlığı Hz. Muhammed ve ondan sonra Hz. Ali'ye mahsus olup Hz. Ali, Allah ve peygamber tarafından görevli olarak mahlukatın imamı ve rehberiydi. Hz. Muhammed'den sonra bu yüksek mansıp, sıra ile on iki imama mensuptu." Abdi Bey'e göre, onların dışında bu işe kim girerse zalimdi. Sultan-ı Zaman, Sahibü'l-Emr (Gaib İmam), Allah tarafından gaib olduğu için Âl-i Aleviyye-yi Fatimiyye silsilesinden bu işe kabil bir kişinin şahlık etmesi lazımdı. Allah'ın kulları arasında Gaib İmam'ın hükümlerini yerine getirecek, Cemaati, zulüm ve pis işlerden sakındıracak, on iki imamın hak mezhebine yol gösterecek, saltanat tahtına cülûs edip Hz. Muhammed'in neslinin hükümlerini icra edecek kişi oydu (Şirazî A. B., 1369, s. 78).

---

[434] "… i'lâ-yi kelimetullah tabiri, Allah'ın dininin ve tevhid inancının yüceltilip yaygınlaştırılması yolunda gösterilen gayret ve faaliyetleri kapsamakta, cihad ve savaş kelimeleriyle birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de sıkça zikredilen "fî-sebîlillâh" (Allah yolunda) kavramıyla yakından ilgili bulunmaktadır." (Yurdagür, 2000, s. 62-63).

[435] Sebzevâri, "Der Emr-i Ma'rûf ve Nehy-i Münker" başlığında ve farklı bölümlerde, Şiî akidenin ve din adamlarının bu konuya bakışı hakkında kapsamlı bir değerlendirme sunmuştur.

Şiî siyaset nazariyesine göre, şeriatın korunması, öğretilmesi, uygulanması ve insanların düzen içinde yaşamasında nasıl bir peygambere ihtiyaç duyuluyorsa ilahi hükümlere uyulup uyulmadığını kontrol eden, halkın menfaatlerini gözeten, onları felaketten koruyan bir hükümdara ihtiyaç vardır. Bu hükümdar, gösterdiği lütufla halkı din yolunda tutar ve ilahi hükümlerin toplumda uygulanmasını sağlar. Bu hükümdar, hakkı gözetir ve haklının hakkını teslim eder. O, mazlumun yanındadır ve emr-i bi'l ma'rûf doğrultusunda hareket eder. Müminleri kafirlerden korur ve kişilere istidadına göre muamele eder. Halkın ahlakını takviye ve tehzîb eder; onları afet ve fesattan korur. İmam veya Allah'ın halifesi olarak bilinen bu kişi, Eflatun tarafından müdebbir-i âlem olarak isimlendirilmiştir. O, padişahların aslı ve gerçek melik olarak bilinir. Bu tarzda bir hükümdara örnek, Hz. Ali'dir. Onun mevcudiyeti, dünyada feyz sebebidir. Bu mutlak padişah bazı durumda, Hz. Âdem, Süleyman, Davud ve Muhammed gibi nebi, bazı durumda ise Hz. Ali ve diğer imamlar gibi gayr-i nebi olabilir. Dünya hiçbir zaman bir imamın varlığından hali olmaz. Fakat bazı zamanlar, belirli hikmet ve maslahat sebebiyle İmam, nazarlardan gaib olabilir. Bu durumda, onun vücudunun feyzi cihandadır ve bereketi halka ulaşmaktadır. Bulutun arkasına saklanan güneşin varlığı ve hâlâ aydınlığıyla dünyayı aydınlatması gibi onun da ışığı gözle görülür şekildedir. Hikmet ve maslahat sebebiyle, İmam-ı Zaman gizlenmektedir. Bu sebeple, bir padişâh-ı adil ve müdebbir, dünyanın işleri hususunda riyaset ve kethüdâlık vazifesini üstlenmezse cihan ihtilal ve fesada boğulur, muntazam olmaz. Onun, imamın gaybetinde varlığı zaruridir. O, gaybette adaleti sağlar, İslâm kanunlarını uygular, mümin ve Şiîleri korur, emr-i bi'l ma'rûfa uyar ve uygular. O, şeriat ve imamın hükümlerine uyar ve uyulmasını kolaylaştırır (Sebzevâri, 1381, s. 32-33).

Fakih Ayetullah Ali Naki Kemrehî, devletin ve cemaatin korunması amacıyla ulemânın, şahların yanında olmasını gerekli görmüştü. O, şer'î meselelerin fetva yeterliliği olan müctehidlerin kontrolünde olmasını istemiş ve şahlara, ulemâ ile sürekli bir irtibat hâlinde olmalarını önermişti. Şah-ulemâ iş birliğinin gerekliliğini savunan Kemrehî, şahlara şer'î anlamda bir meşruiyet vadetmemiş, ulemânın devlet ile çalışma sebebini, şahların elindeki kaçınılmaz kuvvete itaate bağlamıştı. Ona göre, ulemânın varlığı yöneticiyi ve devlet görevlilerini kontrol altında tutmak açısından önemlidir. Safevî şahlarının seyyidliğini kabul eden

Kemrehî, bu durumun onların saltanatına meşruiyet sağlama konusunda fıkhî bir dayanak sağlamadığını düşünüyordu ve bu sebeple, bahsi geçen konuya ayrıntılı bir şekilde değinmemişti (Caferiyan, 1376, s. 130-140).[436]

Şiî fakihler, Safevî Devleti'nin Mehdi el-Muntazar'ın zuhuruna kadar devam edeceği iddiasını halka anlatmış ve bu konuda hadis rivayetlerinden faydalanmışlardı. Onlar çalışmalarını, Safevî Devleti'nin zuhurunun Şiî öncüleri tarafından öngörüldüğü konusuna yöneltmiş ve bu şekilde, Şiî cemaatin istek ve arzularını gerçekleştirebilecek bir devlet imajı oluşturmuştu (Münferd, 1377, s. 121).

Örneğin Meclisî, Fırka-i Nâciye'nin temiz ecdat sahibi ve mümin Safevî şahlarına dua etmesini istemişti. Onun aktardığı dikkat çekici bir rivayette İmam Cafer es-Sâdık, gaybet sonrasında Cengiz Han ve Hülâgû gibi Türkmen ümerâdan olan bir kişinin, Gilan tarafından huruc edeceğini söylemişti. İmam Sâdık, bu kişinin kendilerinden, evlatlarından olduğunu belirtmiş ve Meclisî, evlat olarak söz edilen bu kişinin Safevî hanedanından Şah İsmail olduğunu ima etmişti. Ayrıca Meclisî, "…Hadislerin toplanması sırasında iki hadis dikkatimi çekti ki Ehl-i Beyt imamları, bu Devlet-i Âliyye'nin (Safevî Devleti) zuhuru konusunda haber vermişlerdi. Onlar, bu saltanat-ı behiyyenin kaim-i âl-i Muhammed'in, salavatullah aleyhim ecmaînin, Şiî devleti ile ittisalini işaret etmişlerdi." değerlendirmesinde bulunmuştur (Meclisî, 1972, s. 12-56-57).[437]

1715 yılında İsfahan'da yaşayan Muhammed Yusuf (Naci) isimli bir fakihin, Safevî meşruiyeti konusunda değerlendirmeleri dikkate değerdir. Ona göre, Şiî din adamları peygamberler ve İmam'ın hükmettiği devlet dışında tüm yönetimleri câir ve nâmeşru kabul etmektedir. Ancak Muhammed Yusuf, Safevî Devleti ve

[436] "Hükümdara adaleti ve saltanat hakkı doğrultusunda itaat edilmelidir. Dünyevi yetkiyi elinde bulunduran hükümdarın otoritesi, masum imamlar ile kıyasladığında meşru değildir. Emîrü'l-mü'minînden rivayet edildiği gibi, kendine itaati Allah'a itaat, isyanı da Allah'a isyan bilen hükümdardan sakınılmalıdır. Allah'a isyan edene itaatin zemini yoktur. İtaat, Allah resulüne ve masum imamlara olmalıdır." (Meclisî, 1972, s. 487).

[437] Muhammed Bâkır Meclisî'nin Bihârü'l-envâr eserinin on üçüncü cildinde, Safevî Devleti'ni Sahib-i Zaman'ın zuhur sahnesine dahil eden İmâmî hadis tefsirlerine rastlanmaktadır. Meclisî, Safevî Devleti'nden bahsettiği zuhur öncesi ve sonrasındaki olayların yer aldığı on dört hadisi, Kitabu'l Rec'at adı altında incelemiştir.

diğer Şiî devlet yöneticilerini aklamak için, bazı hadisleri amacına uygun bir şekilde te'vil etmişti. O, Emevî ve Abbâsî sultanlarını câir ve nâmeşru görüyordu. Bu durumu, bahsi geçen sultanların kendilerini zaruri ve öncelikli görme kusuruna dayandırmıştı. Şiî sultanlar ise bu şekilde davranmamış ve kendilerini, imamların hizmetçilerinden saymıştı. Bu sebeple onlar, Emevî ve Abbâsî sultanları gibi nâmeşru değildiler. Ona göre Şiî sultanları, emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkeri, Ehl-i Beyt'in faziletlerini, dinin tervicini ve insanları dine davet ederek inkardan sakındırmayı vacip görmüştü. Muhammed Yusuf, sultan olmadan bir toplumun hayatta kalamayacağını ve yaşadığı zamanda, Şiî cemaatin sultanı olarak nitelenebilecek bir peygamber ve vasinin olmadığını belirtmişti. Bu sebeple, mümin veya kafir olmasına bakmadan, Şiî-imâmî mezhebin saygı görmesi için Safevî Devleti'ne itaat edilmesini tavsiye ediyordu (Caferiyan, 1390, s. 3-10).[438]

Diğer taraftan Safevî Devleti'nin meşruiyeti ile ilgili fıkhî tartışmalar, Şiîlik İran'da sağlam bir zemin oluşturana kadar söz konusu olmamıştı. Bu durum cemaatin, Şiî siyasi ve dini meşruiyet nazariyesi konusunda bilgi sahibi olmamasından kaynaklanıyordu. Bu dönemde İran hükümranlık geleneği ve zayıflamasına rağmen tarikat geleneğinde şahların mürşîd-i kâmil konumu, İran halkını yönetimin meşruiyeti konusunda ilgilendiren konular olmuştu. Şiî-İmâmî bir meşruiyet tartışması, Safevî dini bürokrasisinde sayısı giderek artan fakihleri ilgilendiren bir konuydu. Onlar, imamların siyasi meşruiyet ve farklı yönetimlere bakışı konusunda bilgi sahibiydiler. Bu sebeple zikredilen konuda tartışma, fakihlerin Şiî siyaset felsefesine hâkim grubu arasında gerçekleşti. Safevî Devleti'nin Şiîliğin tervici konusunda faaliyetleri, Şiî cemaat ve ulemânın

[438] İmamın gaybeti sırasında yönetimler tartışmasız bir şekilde nâmeşrudur görüşünü tartışmaya açan Madelung (1982, s. 169-70), Şiî imamların varlığında tarihi hilafet makamının imamların yönetimini gasp ettiği ve haklarını yok saydığı için gasıp ve zalim olduğu düşüncesini desteklemektedir. Fakat ona göre imamların gaybetinde mümkün olmayan durum, adaletin sağlanmasının tek yolu olan imamlara hak ve yetkilerinin teslimidir. Bu durum, gaybet sebebiyle mümkün değildir. Madelung, Safevî Devleti'nin konumunu ima eder bir şekilde, bir hükümdar veya devlet imamın nihai egemenliğini kabul eder, imamın zuhurunda ona yetki devrine hazır olur ve Şiî fıkhında yer alan şekilde bir yönetim sağlarsa câir olmaz kanaatindedir.

nazarında onları, gaib İmam'ın temsilinde önemli bir yere konumlandırmıştı.[439] Bu durum fıkhî ayrıntılar dikkate alınmadığında, Şiî ulemâ ve Safevî Devleti'nin uyum içinde çalışmasının temelini oluşturmuş ve İran'da dini düşüncenin evrimini kolaylaştırmıştı. İlişkiler olumlu bir seyirde devam ettiği sürece, geleneksel veya taassupkâr cepheden gelen kısık fıkhî itirazların, Safevî Devleti'ne kötü bir tesiri olmamıştı (Caferiyan, 1379, s. 14-485-495).

Buna göre, İran'da Şiîliğin kurumsallaşması sonrasında Şiî eserlerinde, ulemânın naipliği konusunda bir belirsizlik ortaya çıkmıştı. Bu belirsizlik, Şiî ulemânın vazife kapsamıyla ilgiliydi. Örneğin, Kerekî'nin Şah Tahmasb yönetiminde mühim konumundan söz eden çalışmalarda onun, İmam'ın has naibi gibi şer'i işleri kontrol ettiği iddia ediliyordu (Efendi, 1401, s. III 530-532).

Ancak bu iddianın, Şiî âlim Ni'metullah el-Cezâirî'nin bahsi geçen konudaki çalışmasından etkilenen âlimler tarafından ortaya atıldığı görüşü mevcuttur. Bu görüşe göre Şah Tahmasb, Kerekî'yi İmam'ın naibi ve işlerinin sorumlusu olarak tanımlarken bu sorumluluğun humus ve zekât işleri, had konusu ve Cuma namazı imamlığı dışında hangi alanı kapsadığını belirtmemişti. Bu dönemde, şer'î ve örfî işler tam anlamıyla ayrılmasa da örfî meselelerde, Şah'ın ve bu faaliyetleri yürüten bürokratik kadronun konumu ayrıydı. Yani Şah Tahmasb, örfî yetkilerini naip ve onun otoritesine karşı korumuştu. Şah Abbas döneminin sonuna doğru, şer'î ve örfî alan arasındaki sınır daha belirgin bir hâle gelmişti. Safevî şahları, naip ve hâtemü'l müctehidîn olarak tanımladıkları Şiî fakihleri cemaat nazarında güçlendirdiler. Bu şekilde şahlar, kendilerini onların hizmetçisi veya naibi olarak tanımlamış ve dolaylı yoldan Gaib İmam'ın naipliğine ulaşmıştı. Bu durum, manevî bir anlamda ve Safevî şahlarının tam bir otoriteye sahip olduğu bir ortamda gerçekleşmişti. Bu sebeple fakihler için kullanılan yüceltici ve

[439] Bu konuda farklı ve kısmen yanlış bir değerlendirme mevcuttur. Zira bu değerlendirme, Şiî yöneticiyi Sünnî bir pencereden tanımlamıştır. İranlılar genel olarak şahlarını, peygamberin yerine geçen imamların naibi ve gaybette olan İmam'ın halifesi bilmektedirler. Halife unvanı, imamın halefi olmayı ifade etmektedir. Bu unvan şahlara verildiği için dini ve dünyevî işlerin idaresi, imamın zuhuruna kadar onların uhdesindedir (Chardin, 1336, s. 1144).

imamla ilişkili tanımlamalar, resmi bir anlam ifade etmiyordu (Sıfatgol, 1381, s. 152).[440]

Safevîler döneminde, şah ve sadrın önderliğindeki resmi din adamı sınıfının otoritesi hakkında iki farklı bakış açısından söz edilmektedir. Bunlardan ilki, Hz. Muhammed'in dini ve siyasi olarak cemaatin liderliğini üstlenmesinden etkilenmişti. Buna göre Şiî cemaat, sadrın liderliğinde dini sınıfın kontrolünün peygamberin elinde bulunduğunu ve sadrın, siyasi ve dini konularda tam yetkili olduğunu düşünmekteydi. Cemaate göre, Gaib İmam'ın özel naipleri olan din adamları, yetkilerini saltanatla paylaşmamalıydı. İkinci bakış açısında ise hükümdar, peygamberin yerine geçen kişi ve zıllullah-i fi'l-arz olarak görülmüştü. Hükümdar, ahalinin kurtarıcısı ve sırât-ı müstakîmde müminlerin rehberiydi.[441] Buna göre hükümdar, dini sınıfın kontrolünde olması gereken yargı yetkisini, örfî gücüyle kendi kontrolüne almış, onun ezici gücüyle din adamlarının meşruiyeti, ikinci plana atılmıştı. Bu şekilde bir toplumda hükümdarın yetki ve otoritesi, dini sınıfın yetkilerini baskılamış ve hükümdar, hâkim gücüyle dini yetki konusunda bir denge sağlamıştı (Chardin, 1336, s. 1340-1344).

Safevî Devleti'nde din adamlarının üzerinde uzlaştığı nokta, Şiîlik ile ilgili konularda yetki makamının fakihler olduğuydu. Bu sebeple Safevî Devleti'nin dünyevî otoritesinin desteklenmesi faaliyetleri, ulemânın dini alandaki otoritesini değiştirme konusunda etkisizdi. Şiî cemaatin, fıkhî konularda müctehide başvurması mecburi görülmüştü. Cemaat, müctehidin kararlarına uymalıydı. Müctehid, borcunu ödemeyenlerin varlığını satabilme, metruk mülkü yönetme,

[440] Safevî şahları, örfî yetkilerinin paylaşılmasını söz konusu etmemiştir. Osmanlı padişahları ise saray eşrafından münker bir hata gördüklerinde kişiyi öldürmek için müftü ve büyük müctehid (şeyhülislâm) ile meşveret etmiştir. Fakat İran padişahları, din büyükleri ile meşverete ihtiyaç duymadan, yani bu zahmeti kendilerine layık görmeden endişesiz bir şekilde masumlar hakkında ölüm fermanı vermiştir (Chardin, 1336, s. 1153).

[441] Safevî şahları, kendilerini İslâm aleminin hak sahibi yöneticileri ve bu konudaki müddeilerden en üstünü görmüştü. Şahların Hz. Ali soyundan gelmeleri, onların nazarında hak iddiasını tartışmasız bir hâle getirmişti. Onların hak sahipliği bu şekilde, İran toplumuna ve diğer İslâm ülkelerine yansıtıldı. Şah Hüseyin'in bir daruğaya fermanı, Safevî meşruiyet ve hakimiyet telakkisini açık bir şekilde göstermektedir. Şah, "Bizim talihli şahımızın (Hz. Ali) muhteşem varlığı, nübüvvet ve vilâyetin nurundan kaynaklandığı için Allah'tan korkan kullara bizim emrimize itaat, diğer şâhenşâhların emirlerine itaatten daha farzdır." değerlendirmesinde bulunmuştu (Arjomand, 2016, s. 169).

vasisi olmayan çocuklar ve akli dengesi bozuk olanlarla ilgilenme, iflas etmiş ve hakkını kaybetmiş kişilerin malının müsadere etme gibi konularda yetki sahibiydi. Müctehid, Gaib İmam'ın varlığında onun tarafından yetkilendirilen kişinin otoritesine sahipti (Kerekî, 1409, s. 142-143).[442]

Gaybet döneminde bir masum müctehidin, cemaatin dini ve içtimai işlerini idare etmesi gerekmişti. Bu müctehid âlim, fesat ve günahtan arınmış bir kişi olmalıydı. Onun, mezhebî kuralları ve dinî ahkâmı bilmesi gerekmekteydi. Müctehid beşerî ilimler ve dil konusuna, tüm suallere anında cevap verebilecek bir şekilde vâkıf olmalıydı. Cemaatten bir grup, gaybet sırasında insanlara hükmetme hakkının imamların silsilesinden bir kişinin hakkı olduğunu düşünmüşlerdi. Bu kişi, imamlar gibi tüm zâhir ve bâtın ilimlere vâkıf ve masum olmalıydı (Chardin, 1336, s. 1344). Chardin'in değerlendirmesinin ilk bölümü, Safevîler dönemindeki müctehidi tarif etmiştir.[443]

Diğer taraftan, Şiî kaynaklarında geçen fakihin sultana dini zeminde meşruiyet sağladığı düşüncesi, bazı Safevî Devleti sonrası yöneticilerin döneminde, fakihin yöneticinin tacını takmasıyla güçlenmişti. Buna göre İmâmiyye mezhebinde, mülk sahibi olarak İmam-ı Zaman görülmekteydi. Kimse onun ve naibinin izni olmadan tasarrufta bulunamazdı. Ancak içinde bulunulan zamanda, İmam-ı Zaman yani Hz. Kaim-i Âl-i Muhammed gaipti. Müctehid-i cami'ül-şerait-i adil her kim olursa, hazretin naibi oydu. Müslümanlar arasında ilahi hudûdun koruyucusu olan müctehidler içinde mülkdarlık ve sipahdarlık olmaması sebebiyle, devrin müctehidi şahları kendisine naip etmekte, onların kemerini bağlamakta, tacını takmakta ve saltanat tahtına oturtmaktaydı. Şah, kendisini müctehidin naibi olarak görmekte ve bu şekilde onun mülk ve hükümetinde tasarruf, naib-i imamın

[442] Fakihler, otoritelerini kendileri için kullanmamıştır. Onlar, güçlerini sadece imam vekilleri olarak kullanmıştır. Şiî cemaatin vekillere verdiği değer, onların imamların öğreti ve emirlerini nakletmesinden kaynaklanmıştır. Yani bu itibarın kaynağı vekiller değildir. Bu sebeple imamların yaşamı süresince fakihlerin pozisyonu, modern zamandaki şekliyle bir Şiî merciin vekiline benzemektedir. Vekilin bağımsız yetkisi bulunmamaktadır. Ona, merci kararına göre görev verilir ve görevden alınır. Güç ve otoritenin karizmatik bir liderden başkasına aktarılması, kişinin bu hakkı kendi adına kullanmasını gerektirir. Fakat bu durum, Şiî imamların yaşamı süresince gerçekleşmemiştir (Rasekh, 2015, s. 34).

[443] Bazı Şiî kaynaklar, fakihleri Safevî Devleti'nin asıl yöneticileri görmüştür. Safevî şahları ise onların naibi sayılmıştır (Kaşmirî, 1382, s. 110).

niyâbetiyle şer'î suretini almaktaydı. Buna göre Şah Süleyman, Ağa Hüseyin Hansârî'nin, Şah Hüseyin, Mevlâna Muhammed Bâkır Meclisî'nin niyâbetiyle tahta oturmuştu (Caferiyan, 1379, s. 121).[444]

Şah Tahmasb ve Şiî ulemâ arasında veya devletin örfî ve şer'î kanadı arasında Şiî siyaset nazariyesine göre şekillenen iş birliği, Safevî Devleti'nin son dönemine kadar resmiyet kazanmamıştı. Bu iş birliği, fıkhî engelleri ortadan kaldırmak maksadıyla ortaya konulan bir irade olarak kaldı. Şahların, örfî yetkilerini cülûs töreninde Şiî ulemânın teyidiyle alması ve naiplik iddiası, yani şahların bir müctehidin naibi olması neticesinde Safevî Devleti'ni imamlara ulaştırması düşüncesi sembolikti. Safevî şahlarının şer'î alana müdahale etmemesi veya iktidar kaynağını tamamen imamın naipliği olarak görmesi gibi bir durum, manevi söylemler dışında söz konusu olmamıştı. Safevî Devleti son dönemine kadar, tüm teşkilatıyla fıkhî kaidelere uyan bir şer'î Şiî devlet olma konusunda gayret göstermişti. Şahların mutlak otoritesi, sadr ve şeyhülislâm tarafından yönetilen şer'î kanadı kontrol altında tutmuştu. Zayıf yöneticiler döneminde bazı istisnai olaylar görülse de genel durum, güçlü bir örfî otorite ve onun altında teşkilatlanan din sınıfı şeklindeydi.[445]

[444] Safevî şahlarının cülûsunda, Cebel-i Âmilli ulemâdan sonra ilk defa Şah Safi'nin tahta çıkışı sırasında İran'da doğan Mîr Dâmâd töreni yönetmiştir. Daha sonra, Şah Süleyman'ın cülûsunda yine bir İranlı Ağa Hüseyin Hansârî töreni yönetmiştir. Her iki törende de ulemâ için kullanılan hâtemü'l müctehidîn ve naiplik unvanları, bunların ne derecede gerçek anlamda kullanıldığı konusunda şüpheye sebep olmaktadır. Fakat Şah Tahmasb dönemindeki gelenek veya Şiî-İmâmî siyaset nazariyesi dikkate alındığında hâtemü'l müctehidîn unvanının, sembolik bir anlam taşıdığını düşünmek akla yatkındır (Münferd, 1377, s. 113).

[445] Bu konuda ayrıntılı bir okuma için bkz. Caferiyan, 1379, s. 120-23. Meşruiyet konusunun kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Çelenk, 2005, s. 84.

3.2. ŞİÎ ULEMÂNIN ŞER'Î FAALİYETLERİ

3.2.1. Şiî Şer'î Kaidelerinin Tatbiki

Safevî Devleti'nin meşruiyeti konusunda ulemâ-devlet iş birliği sonrasında Şiî ulemânın vazifesi, Şiî-İmâmî kaidelerin İran ahalisine anlatılması olmuştu. Ulemâ, cihad ilânı, emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker konusu, dini vergilerin takibi ve Cuma namazının eda edilmesi gibi alanlarda, Safevî otoritesini destekliyordu. Tasavvufî hareketlerin faaliyet alanının kısıtlanması neticesinde ulemâ, halkın itikadî yaşantısı ve din ekonomisini daha rahat bir şekilde kontrol etme imkânına sahip olmuştu.[446]

Safevî Devleti, hâtemü'l müctehidin ve naib-i imâm gibi unvanlarla tanımladığı zamanın önde gelen fakihinden, savaş konusunda icazet almıştı. Safevî Devleti söz konusu eylemi, din düşmanı gördüğü Sünnîler karşısında savaşmanın ön koşulu görmüştü. Şah Abbas'ın, devrin müctehidi Mîr Dâmâd'a suali şu şekildeydi: Bu şer'î mesele hakkındadır ki "Rum askeri, dârülislâm Bağdat Kalesi'ni muhasara etmiştir. Şer'an onlara mukabele ve muharebe ve ceng ü cidal vacib midir? Her mümin ki onları öldürsün, Allah yolunda gazi ve mücahid midir ve eğer mümkün ki onların elinden bu muharebe ve cenkte öldürülsün şehit midir? Onlara karşı cenkten kaçmanın hükmü, İmam Aleyhisselam hizmetindeki cenk ve cihattan kaçmanın hükmüyle bir olur mu?" Mîr Dâmâd, Şah'ın sualine olumlu cevap vermiş ve din düşmanlarına karşı mücadelenin, Şiî inanç için önemini vurgulamıştı (Caferiyan, 1384, s. 132-133).[447]

Şiî-İmâmî mezhepte fakihe, ilmini muhafaza etmesi için hükümdardan ve zenginlerden uzak durması, hatta mümkünse kaçması öğütlenmişti. Âlimin güce

---

[446] Örneğin Kaempfer (1363, s. 125), Şiî din adamlarının bu yetkilerini en yüksek ictihad makamı olan müctehid üzerinden açıklamıştır.

[447] Osmanlı Devleti, Çaldıran Savaşı'na İslâm düşmanı ve inançsızlardan daha fena addettiği Safevî Devleti'ne karşı fetva alarak girmişti. Osmanlı Devleti'nde Müftî'l-Müslimîn unvanı, diğer din görevlilerinden farklı bir konumda, zamanın önde gelen âlimi anlamında kullanılıyordu. Yavuz'un, ona istiftâsı (sual) neticesinde, Safevî Devleti'ne karşı savaş meşru bir hâle gelmişti (Celalzâde, 1990, s. 209-210).

yakınlığı, ona emanet edilen ilme ihanet etmesi şeklinde algılanıyordu. Ancak, emri bi'l ma'rûf söz konusu olduğunda bahsi geçen durum farklı bir şekilde yorumlanıyordu. Yani âlimin güce yaklaşma sebebi Allah'ın kelâmını yaymak, dini yüceltmek ve sapkınlıkları ortadan kaldırmaksa bu eylem, en hayırlı işlerden görülmüştü (Cezâirî, 1961, s. III 341). Şiî ulemâ, emr-i bi'l ma'rûf doğrultusunda Safevî şahlarına hizmet etmeyi, dinin gerekliliğinden görmüştü. Onlara göre bu hizmet, şahların inanç yaşantısı ve cemaat ile uyumunun kontrol edilmesi konusunda önemliydi. Bu şekilde ulemâ, Şiî cemaatin şer'î kaidelere bağlı kalmasını amaçlamıştı.[448]

Şiî hükümdarın, adil veya câir olması konusunda şüpheye düşüldüğü durumlarda emri bi'l ma'rûf üzere karar verilmesi, fakihler için önemli bir kriterdi. Safevî şahlarının fakihlere görev vermesi, onların zikredilen kriteri dikkate alarak şahları adil sınıfa dahil etmesiyle mümkün olmuştu. Örneğin kaynaklar Şah Tahmasb'ı, seyyâdeti ve dini muhafaza etmesi sebebiyle övmüştü. Şiî fakihler, Şah Tahmasb'a birçok mezhebî kitap yazmış ve sunmuştu. Bu faaliyetler fakihler tarafından, Şah'ın inançlı olması, şeriat ve mezhebi takip etmesi ve hataya düşmemesi amacıyla ortaya koyuluyordu. Yani, Şah'ın dinin usul ve fürûunu takip etmesine önem verilmekteydi (Danişpejûh, 1972, s. 966).

Şah Tahmasb'ın dinen yasak olan uygulamaların menedilmesiyle ilgili fermanı, emr-i bi'l ma'rûf konusunda atılan önemli adımlardan biriydi. Safevî Devleti'nin son döneminde kadar Şah Tahmasb'tan Şiî-İmâmî mezhebin mürevvici şeklinde söz edilmesinde, onun bu tarzda faaliyetleri etkili olmuştu. Şah Tahmasb'ın meşhur fermanı şu şekildedir:

"Herkes tarafından uyulması zorunlu ferman: Memâlik-i mahrûsede Şaraphâne, benghâne, mâcunhâne, bozahâne,[449] kavvâlhâne,[450] fahişehâne, kumarhâne ve

[448] İran Alevilerinin emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker konusuna, Şiî-İmâmî mezhepte olduğu gibi önem verdikleri görülmektedir. Buyruk'ta, tarikatta abdestin ne anlama geldiği ile ilgili bir soruya cevap olarak dört madde sıralanmıştır. Bunlar: "Birincisi derviş mürid, rehberlerin, kâmil pirlerin, erenlerin huzuruna eli boş gitmemektir. İkincisi her an tam bir temizlik içinde olmaktır. Üçüncüsü iyiliği emretmek, dördüncüsü de kötülükten alıkoymaktır." şeklindedir (Soltani, 2017, s. 313).

[449] Arpa ve pirinç şarabı yapılan ve satılan yer.
[450] Hikâye okunan, hânende ve nevâzendelik yeri.

kebuterbâzinin[451] yasaklanması emrolunmuştur. Müstevfiyân-ı kiram, zikredilen eylemlerin kararlaştırılan aylık vergilerini defâtir-i resimiyyeden çıkarsın ve sicillere işlemesin. Bu eylemler cemî' memâlikte, hususen daru'l imân Kâşân'da ortadan kaldırılsın. Min-ba'd, bu menâhiye mürtekip olunmasına müsaade edilmesin. Sair nâmeşruattan olan tıraş, tanbur çalma ve diğer lehv aletleri defedilsin. Bu işe mürtekip olanlar zecr edilsin ve cezalandırılsın. Şer'î şerife uygun bir şekilde, nakkare çalınması, türbelerde toplanılması, oğlanların hamamda çalışması menedilsin…" (Caferiyan, 1379, s. 374).[452]

Şiî fakihler genelde, cemaatte bir hareketlenme meydana getirmek istediklerinde fahişeler gibi toplumun tamamının muhalif olduğu konuları gündeme getirmiş ve bu şekilde destek toplamıştı. Bahsi geçen yöntem, şahlar tarafından da uygulanmıştı. Ancak onların ekonomiye katkısı sebebiyle, faaliyetleri yasaklanmak istenmemişti. Buna rağmen cülûs töreninin ardından şahların ilk faaliyetlerden biri, emri bi'l ma'rûf doğrultusunda fahişelere savaş açmak ve faaliyetlerini yasaklamak olmuştu. Bu eylem onlara, fahişelerin toplumun yaşadığı doğal ve diğer felaketlerin sorumlusu olarak görülmesi sebebiyle, dini açıdan müspet bir imaj kazandırmaktaydı (Ravendi, 1368, s. 474-475).

Safevî Devleti'nde zikredilen kadınlara yoğun ilgi, İslâm dininin zinayı kesin bir şekilde yasaklamasına rağmen saygın insanlar arasında dahi görülüyordu. Bu dönemde, örtülü bir şekilde ibadethanelerde gezen fahişelerden söz edilmektedir. Onlar, imam ve müezzin gibi din adamlarının evinde bir gece kalarak ertesi gün sabah veya akşam çıkmıştı. Seyahatnamelere göre İran ahalisi, bu durumu doğal karşılamaktaydı (Chardin, 2014, s. 287-288).[453]

Diğer taraftan, İran genelinde şarap tüketimi şaşırtıcı derecede yaygındı. Ancak dindar şehirlerde durum farklı olabiliyordu. Örneğin Şeyhavendler, Erdebil'de şarap tüketimini yasaklamıştı. Şiîler tarafından Mekke, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in mezarlarından sonra en kutsal mekân kabul edilen Şeyh Safiyüddin'in türbesinin Erdebil'de olması, ahalinin bahsi geçen konuda daha hassas olmasına sebep olmuştu (Della Valle, 1348, s. 366-367).

---

[451] Güvercin yarışı.
[452] Fermanın İngilizcesi için bkz. Arjomand, 2016, s. 159.
[453] Bazı çalışmalar, Chardin'in muta nikâhından haberdar olmaması sebebiyle bu tarzda bir değerlendirmede bulunduğunu ima etmiştir. Chardin'in muta nikâhını bildiğine dair bkz. Chardin, 2014, s. 289.

Buna mukabil Seyahatnamelerde, Safevî şahlarından bazılarının içki ve uyuşturucu bağımlılığından sıklıkla söz edilmektedir. Bu durumun emr-i bi'l ma'rûfun uygulanmasında mühim bir engel olmasına rağmen, şahların iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamanın öncüleri görülmesi ilginçtir. Örneğin içki ve uyuşturucu bağımlılığı ifrat derecesinde olan Şah Safi, bu sebeple hastalanmış ve aşırı davranışlar sergilemişti. Onun bağımlılığı, kafeste geçirdiği uzun süreye bağlanıyordu. Şah Safi cariyelerine sürekli şiddet uygulamış, hatta annesi ve harem kadınlarının kendisini tahttan indirmek istediğini iddia ederek kırk kadar kadının diri diri gömülmesini emretmişti (Olearius, 1369, s. II-735).

Fakih Muhammed Emin Esterâbâdî, Risâle fî Tahâret el-Hamr eserinde, imamların şarabın tahareti hakkında görüş bildirdiklerinden söz etmişti. Ona göre, şarabın tüketimi haram fakat kendisi temizdi. Esterâbâdî, Şah Abbas'ın küçüklüğünden beri şarap içtiğini ve bu sebeple, kıyafetlerinin kirli olduğunu düşünerek namaz kılmadığını öğrenmişti. O, zikredilen risaleyi kaleme alarak Şah'ın namaz kılmasını amaçladı. Esterâbâdî, imamların bu konudaki ahbârını aktarmış ve şarabın necaseti hakkındaki hadisleri, takıyye ile ilişkilendirmişti (Caferiyan, 1379, s. 382).

Şiî ulemânın baskısına rağmen, İran'da içki tüketimi ve fahişelere ilgi devam etmişti. Şeriatın yasakladığı bu eylemler, sarayda ve İran'ın farklı şehirlerinde görülüyordu. Dindar Şiîler bu faaliyetlerin, asker ve soyluların felaketine sebep olduğunu düşünmekteydi. Bu dönemde fahişelerin, ordu ile sefere katıldığı da biliniyordu (Chardin, 2014, s. 283; Kaempfer, 1363, s. 240).

Haraç, toprak vergisi olarak asırlar boyunca İslâm devletlerinin önemli gelir kaynaklarından biri olmuştu. Şiî-İmâmî mezhepte devlet toprakları, yani Şiî fıkhının tabiriyle İmam'a ait olan arazi, cemaate verilmiş ve karşılığında vergi toplanmıştı. Savaş sonucunda ve diğer yollarla devlete ulaşan topraklar, farklı şekillerde cemaatin eline geçmişti. Şiî ulemâ haraca, diğer dini vergilerden daha fazla önem veriyordu. Cemaatte tartışmaya sebep olan haracın kime verileceği ve hangi şartlarda kabul edileceği konusu, ulemânın sürekli bir çalışma alanı hâline gelmişti. Şiî düşünceye göre, haraç gelirini cemaatin faydası için harcamak İmam'ın hakkı idi. Şiî cemaat gaybet döneminde, adil olmayan bir hükümdardan

gelen haracın kabul edilip edilmeyeceği konusunda şüpheye düşmüştü. Bahsi geçen gelirden faydalanan Kerekî'nin bu konudaki ictihadı, Safevîler dönemini dikkate almıştı. Kerekî, haraç gelirin kabul edilmemesi durumunda, Şiî fakihlerin görevlerini yapamayacağını düşünüyordu. Ona göre, bu gelirler olmadan Şiî eğitim merkezleri terk edilmiş ve ruhsuz olacaktı (Tabâtabâî H. M., 1983, s. 57-58).

Şah Tahmasb, Kerekî'yi İran'a davet mektubunda dini vergilere özellikle değinmişti. Şah, İran'ın farklı köşelerine hüküm ve risaleler göndermiş, kanuna ve haraca riayet edilmesini emretmişti. Bu dönemde, haracın miktar ve süresi konusunda kurallar belirlendi. Kerekî haraç risalesinde, Safevî Devleti'ni fıkhî anlamda câir bir devlet olarak görmüştü. Ona göre Safevî Devleti, bu özelliğine rağmen iş birliğine uygundu. Kerekî câir devletle iş birliği yapan bir fakih olarak konumunu, Seyyid Murtaza (ö. 1044) ve onun kardeşi Seyyid Radî'ye (ö.1015) benzetmişti. Bu âlimler, câir bir devletle çalışmıştı. Kerekî'ye göre Safevî Devleti'nde üstlendiği görevler, meşhur Şiî âlim Allâme Hillî'nin İlhanlı sarayındaki görevlerinden farksızdı. O, Allâme Hillî'nin yaptığı gibi Şiî cemaatin çıkarlarını gözetmişti (Kerekî, 1413, s. 60-85; Tünükâbünî, 1396, s. 347).[454]

Kerekî, Şiî cemaatin câir bir devletin topraklarını kullanabilmesi için İmam'ın genel naibinin varlığını gerekli görmüştü. Ona göre, Şiî cemaatin Safevî topraklarını satın alma gibi yollarla kullanması mümkündü. Zira İmamlar, cemaatin beytülmâlda bulunan haklarını kullanmasını onaylamıştı. Bu şekilde, beytülmâlda hakkı olan kişinin zikredilen topraklardan yararlanması mümkündü. Bu doğrultuda, câir hükümdarın bahsi geçen topraklardan elde ettiği gelirin kullanılmasıyla cemaate sunulan imkânlar, fıkhî anlamda meşru görülüyordu. Kerekî, Safevî Devleti gibi Şiî ulemâya saygılı, cemaati koruyan bir devlet

[454] Kerekî, suyurgal toprakları kabul etmesiyle ortaya çıkan muhalifleri cahil, haset ve kıskanç şeklinde tanımlanmıştır. Ona göre Şiîler, bu topraklardan gaybet döneminde ve câir bir hükümdarın elinde olmasına rağmen yararlanabilirler. Kerekî ictihadını Kur'an, hadisler, imamların yaşantısı ve selefin benzer duruma cevabından faydalanarak vermiştir (Caferiyan, 1379, s. 165-171).

tarafından kendisine sunulan mevat araziyi kabul etmesinde, ilişkileri geliştirmek dışında bir gayesinin olmadığını savunuyordu (Kerekî, 1413, s. 60-85).[455]

Şiî fıkhında, adil olmayan hükümdara toprak vergisi ödemek yasaklanmamıştı. Toprağı olmayan kişilerin, devlet topraklarından faydalanmak için maddi bedel ödemesi gerekmekteydi. Bu ödeme, hukukî bir görev addediliyordu. Hükümdarın, bu geliri cemaat için kullanması gerekmekteydi. Şiîlere haraç gelirinden dağıtılan payın tasarruf hakkı, tamamen onlara aitti. Bu payı, istedikleri gibi kullanıp miras bırakabilme yetkisine sahiptiler. Şiîlere, haraç adil olmayan bir hükümdar tarafından toplansa bile, hak ettikleri payı almaları öğütleniyordu (Kerekî, 1413, s. 42-48-55; 1409, s. 53-57)

Bir diğer önemli dini vergi ise humustu.[456] Şiî imamların döneminde humus konusunda yenilikler olmuştu. Dokuzuncu ve onuncu imamların döneminde humus vergisi, bir ganimet vergisinden daha kapsamlı hâle geldi. Humus bu dönemde, genel gelir üzerinden alınıyordu. Kur'an'ın 8:41 ayetini delil gören Şiîler, bahsi geçen konuda Sünnîlerden ayrılmış ve vergiyi, gelir vergisi sınıfında görmüştü. Bu durum, siyasi güçten ve ekonomik imkânlardan mahrum, ganimet geliri toplaması mümkün olmayan Şiîler için makul görüldü. Zira cemaatin ihtiyaçları, bu şekilde karşılanmıştı. Bunun yanında, daha önce ganimetlerden 5/1 üzerinden alınan, peygambere ve onun ailesine ait olup irsi gelir kabul edilen humus, imamların hissesine verilmişti (Rasekh, 2015, s. 27).

Gaybet döneminde, humus vergisinin ödeme ve kullanımı konusunda farklı seçenekler mevcuttu. Humusun İmam'ın zuhuruna kadar korunmasının vasiyet edilmesi, gömülmesi, yarı sehminin seyyidlere verilmesi diğer yarısının vasiyet

[455] Kerekî başka bir eserinde (1408, s. 212), Şiî fakihin dini gelirleri kabul edebileceği ve İmam'ın payı olan kısmı, dini işlerde kullanabileceğini belirtmiştir. Ona göre, İmam'ın sehminin bir görevli aracılığıyla hak eden kişilere dağıtması mümkündür. Kerekî bu düşüncesini, niyabetin yasal temelde olması ve İmam'ın daha önce böyle bir fakihi görevlendirmiş olmasına dayandırmıştır. Ona göre fakih, dini vergilerin dağıtılması ve pay alacakların belirlenmesi konusunda yetki sahibidir. Bu durum, İmam'ın gaybette olması sebebiyle zaruridir.

[456] "Ca'ferlier, toplanan humusu altı paya bölerler. Payın birini Allah için, birini Hz. Peygamber için, birini de imam için ayırırlar. Bu üç payın gaip olan İmama ait olduğunu söylerler. Diğer üç payı da yetimlere, miskinlere ve yolda kalanlara tahsis edilir. Ancak bu kimselerin bu paylardan istifade edebilmeleri için iman etmiş olmaları şarttır." (Çalışkan, 1993, s. 488).

veya gömme yoluyla korunması, tamamının seyyidlere verilmesi, üzerinde uzlaşılan yöntemlerdi (Hillî, 1409, s. 166-167).[457]

Safevîler dönemi fıkıh eserlerinde, zekât ve humusun dağıtımı konusu, bu dönemde seyyâdetin nasıl algılandığı hakkında bilgi vermekteydi. Bilindiği gibi, seyyidlerin zekâttan pay alma hakları yoktu. Humustan ise belirli bir pay almaktaydılar. Bu dönemde seyyâdet, Benî Hâşim'den olmak ve intisabını anne tarafından değil baba tarafından almak gibi farklı şekillerde tanımlanmıştı (Ağaçeri & Allahyâri, 1390, s. 12).

Safevî Devleti'nde ulemâ teşkilatlanmasında ortaya çıkan önemli sorunlardan biri, gaybet döneminde Cuma namazı konusu olmuştu. Bazı Şiî âlimler, gaybet döneminde genel naibin varlığıyla Cuma namazının vacip olduğu hakkında fikir belirtmişti. Onlar, masum imamın veya özel naibin varlığını gerekli görmemişlerdi. Bir diğer grup ise gaybet döneminde, Cuma namazının hürmeti konusunda emindi (Kâşânî M. M.-i., 1371, s. 280-285).

Kerekî 1515 yılında kaleme aldığı Risâle fî Salâti'l-Cum'a'da, Cuma namazının gaybet döneminde farz-ı tahyiri olduğunu belirtmiş ve bu şekilde, yaşadığı dönemde ve sonrasında Cuma namazının fakihlerin imamlığıyla kılınmasının önü açılmıştı. Ona göre Şiî fakihler, gaybetin ilk zamanlarından itibaren Cuma namazının vücûbu konusunda kararsız kalmıştı. Gaybet döneminde fitnenin hâkim olduğunu düşünen cemaat sebebiyle onlar, öğlen ve Cuma namazı arasında namazın farz-ı tahyiri olduğunu düşünmüşlerdi. Kerekî'den sonra Cuma namazının farz-ı ta'yini veya haram olduğunu düşünen fakihler olmasına rağmen, Safevî Devleti'nde ulemânın geneli, bu konuda onu takip ettiler. Cuma namazının tesirli bir fakih tarafından farz-ı tahyiri kabul edilmesi ve Şiî cemaatin onu takip etmesi konusunda talep, Safevî Devleti'nden gelmişti. Bu şekilde Safevîler,

---

457 *"Diğer fıkıh mezheplerinin kaynak kitaplarında Humus ile ilgili müstakil bir başlık yer almazken, Ca'ferîlerin fıkıh kitaplarında Humus başlığı altında müstakil bir başlık ve Humus ile ilgili geniş bilgiler yer almaktadır. Ca'ferîler, Humus'u önemli farzlardan biri olarak görürler. Humus vermekten kaçınan kimseyi, Al-i Beyt'e zulmeden ve onların hakkını gasbeden bir kimse olarak görürler. Hatta Humus'u kendisine helaI gören kimsenin kafir olacağını söylerler." (Çalışkan, 1993, s. 487)*. Bu konuda farklı görüşler ve tarihsel gelişim için bkz. Öz, 1998, s. 369-370.

şeyhülislâmlar ve dindar kişilerden seçilen fakihler aracılığıyla, farklı şehirlerde namazın devam etmesini amaçlıyordu (Kerekî, 1409, s. I 145; Caferiyan, 1384, s. 416).[458]

Şah Tahmasb, Şiî cemaatin muhalifler tarafından yoldan çıkartılacağı korkusuyla Cuma namazına önem vermişti. Şah, İran'ın tamamına göndermek istediği imamların yardımıyla, Şiîliğin cemaate öğretilmesi ve namazların takip edilmesini amaçlamıştı.[459] Safevîler döneminde Şiî mezhebe davet, âlimlerin itikadî ve kelâmî telifleri, cemaate cuma günleri ve mezhebî bayramlarda hitapları sayesinde gerçekleşmişti. Ayrıca menakıpname, fazilet, taziye, sitayiş okuyucuları ve şairlerin bu anlamda önemli katkısı olmuştu (Tünükâbünî, 1396, s. 347; Danişpejûh, 1972, s. 919).

Şiî fakihler Cuma namazı konusunda, selefin ictihadı ve cemaatinin tarihsel pozisyonunu dikkate aldılar. Cuma namazının farz-ı ta'yini olduğunu düşünen fakihler bu kararı, Safevî Devleti'nin cemaati koruması ve Şiî dostu bir devlet olmasına bağlamıştı. Bu dönemde, takıyyeye lüzum kalmadığı, döneminde Cuma namazı kılınmayan veya takıyye ile kılınan câir sultanların yönetiminin sona erdiği, Şiî cemaatin refah ve dinin usul ve füruu açısından feraha kavuştuğu düşüncesi hâkimdi. Buna göre, kadim ulemânın Cuma namazının tahyiri olduğu ve tahkimi konusunda ictihadı, Şiî cemaatin kötü tecrübesinden etkilenmişti.

---

458 *"Ca'ferîler, kabul etmedikleri bir imamın arkasında kılınacak Cuma namazından önce öğle namazının kılınmasını ya da bu imamın arkasında namaza durduklarında öğle namazına niyet edip kılınan iki rekâttan sonra kalkılarak öğle namazının farzı olan dört rekatın tamamlanması gerektiği görüşündedirler. Ancak öğle namazının Cuma namazından önce mi kılınmasının yoksa cemaatle kılınan iki rekâtın mı dörde tamamlanmasının daha efdal olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki, Ca'ferîler her iki halde de Cuma namazı kılmamaktadırlar, Cuma namazı kılıyor görünerek takiyye yapmaktadırlar." (Çalışkan, 1993, s. 485)*. Muhammed Takî Meclisî *Levâmiʿu Sâhibkırânî* eserinde, Kerekî'nin İsfahan'da Atik Camii'nde kalabalık bir guruba Cuma namazı kıldırdığından söz etmiştir. Fakat bu bilgi tarihsizdir ve farklı bir kaynakla doğrulanamamaktadır (Caferiyan, 1384, s. 83).

459 Halifelerin Cuma namazı hutbesinde isimlerinin okunması geleneğinin Ebû Ca'fer el-Mansur Abbâsî (ö.158/775) zamanında başladığından söz edilmektedir. "Safevî Devleti'nin kurulduğu dönemde, bu bid'at terkedilmişti." Bu sebeple Cuma hutbelerinde, zamanın sultanından bahsedilmemişti (Caferiyan, 1379, s. 257).

Şehîd-i Sânî ve daha sonra çocuk ve torunları, Cuma namazının takibi konusunda ilk adımları attılar. Ahbârî ve Usûlî fakihler, bu konunda aynı fikirdeydi. Şehîd Cuma risalesinde, Cuma namazının kılınması gerektiğini savunmuştu. O, Cuma namazının farz-ı tahyiri olduğunu düşünen, cami'ül-şerait-i fetva bir müctehidin varlığını namaz ve diğer dini konularda gerekli gören Kerekî ile benzer bir bakış açısına sahipti. Şehîd-i Sânî, Cuma namazı için genel naibe ihtiyaç olsa da bu durumun zaruri olmadığını düşünüyordu. O, Cuma namazını Kur'an ve sünnet üzerinden değerlendirmiş ve namazın Müslümanlar için farz olduğuna inanmıştı. Şehîd-i Sânî, Cuma namazının kılınmaması sebebiyle Sünnîlerin Şiîliğe saldırdığını ve bu durumun, namazın kılınması için yeterli bir sebep olduğunu belirtmişti (Caferiyan, 1384, s. 421-423).

Şeyh Hüseyin b. Abdüssamed Cuma risalesinde, imam ve naiplerinin yokluğunda Cuma namazının kılınmasını onaylamıştı. O, Cuma namazının sadece imamın ve naibinin varlığında kılınabileceğine dair Şiî icmânın var olduğu iddialarını reddetmişti. Şeyh Abdüssamed, hocası Şehîd-i Sânî'yi takip etmiş ve Cuma namazının kılınabileceği konusunda onunla aynı fikirde olmuştu. Ancak Kerekî'nin, namazın kılınmaması konusunda icmâ bulunduğu iddiasına karşı çıkmıştı. O, Şiîlerin geçmişte Cuma namazı kılmamasını, fasık ve câir hulefâ ve ümerâ tarafından görevlendirilen kişilerin Şiîlere yaptığı baskıya bağlıyordu. Ona göre, fasık ve câir bir imam ve hükümdarın olmadığı, layık bir imamın olduğu durumda Cuma namazı zaruri görülmeliydi. Şiî cemaatin Cuma namazını kılmasıyla, Sünnîlerin ortaya attığı Allah resulüne ve icmâya muhalefet iddiası ortadan kalkacaktı. Cuma namazının kılınması hakkındaki fıkhî deliller, başka hiçbir konuda olmadığı kadar fazlaydı. Şeyh Abdüssamed'e göre, İmam ve naibinin Cuma namazı için lüzumlu olduğu iddiası, Şehîd-i Evvel'in el-Lum'atüd Dımaşkıyye eserini takip eden Kerekî tarafından ortaya atılmıştı. Şeyh Abdüssamed'in risalesinin ana fikri, Şiî cemaat için baskı ve zulmün hâkim olduğu ve zalim yöneticiler tarafından fasık imamların görevlendirildiği günlerin sona erdiğiydi. Safevî Devleti'nin Şiîler için savaşan kılıçları sayesinde cemaat, artık özgür bir şekilde ibadetlerini yerine getirebilmekteydi. Şiî imamlar ve cemaat geçmişte, koruyucularının olmaması sebebiyle Cuma namazını kılmamıştı. Şiîliğin özgür olduğu ve Sünnîlere karşı kendisini savunabildiği bir dönemde,

Cuma namazı gibi önemli bir ibadetin yerine getirilmemesi büyük bir günahtı ve Allah, kıyamette namazını kılmayan Şiîlerden bunun hesabını soracaktı (a.g.e, 1384, s. 423-444).[460]

Safevî Devleti'nde bir grup fakih, gaybet döneminde Cuma namazını haram görmüştü. Namazın farz olduğuna inanan âlimler, Cuma imamlığını kontrol etmişlerdi. Onlar, faaliyetlerinde devletten destek almış ve taltif edilmişti. Buna göre, Şiî ulemânın Cuma namazına desteği, cemaatle irtibatı kolaylaştırmıştı. Bu şekilde ulemâ, bölgesel yöneticilere karşı halkın çıkarlarını korumuş ve otoritesini güçlendirmişti (Efendi, 1401, s. 115).

Ahbârîler, Cuma namazı konusunda Usûlî düşünceye muhalefet etmişti. Onlar, bir nebi veya vasinin varlığına bakmadan ve naib-i has veya âmmenin gerekliliğini dikkate almadan, Cuma namazının farz-ı ayn olduğuna inanmıştı. Ahbârîler için, Cuma namazı dini bir görevdi ve Müslümanlar tarafından yerine getirilmesi gerekiyordu. Meclisîler, Muhammed Bâkır Sebzevârî ve Feyz-i Kâşânî gibi âlimler, bazı konularda Ahbârîler ile çelişse de Cuma namazı konusunda aynı fikirde olmuşlardı. Bu âlimler, Safevî Devleti tarafından görevlendirildikleri camilerde Cuma imamlığı yapmıştı. Gelenekçi ulemâ, Cuma namazının kılınması konusunda görüş birliğine sahipti. Zira onlar, devlete hizmet eden Şiî dini-bürokratik kurumun güçlenmesini istiyorlardı (Abisaab R. J., 2004, s. 139).

Cuma namazı konusunda fikir ayrılığı, aynı fıkhî gelenekten gelen fakihler arasında dahi görülmüştü. Molla Hasan Ali b. eş-Şuşterî (ö. 1664-65), Sebzevâri'nin naklî ilimlerde hocasıydı. Öğrencisinin Cuma namazı hakkında kaleme aldığı Risâle fî Salâtü'l-Cum'a, gaybet döneminde namazın aynî vacip olduğu üzerineydi. Sebzevârî, dönemin İsfahan cuma imamlığını üstlenmişti. Ancak hocası, Cuma namazının gaybet döneminde caiz olmadığına inanıyordu (Tabâtabâî, 1989, s. 237).

---

[460] Şeyh Hüseyin b. Abdüssamed'in Cuma risalesinin tamamı, aynı eser 423-444 sayfalar arasında mevcuttur. Şeyh Hüseyin b. Abdüssamed, Cuma namazının kılınmasına verdiği önem sebebiyle övülmüştür. Onun şeyhülislamlığı döneminde, âlimler ve halk arasında namaz konusunda ihtilaf görülmüş ve Şeyh gayretiyle, Cuma namazının kılınması ve cemaatin çoğalmasını sağlamıştır (İsfahânî, 1372, s. 422).

Yine Şeyhülislam Ali Naki Kemrehî, dini bürokrasideki önemli vazifesine rağmen, gaybet döneminde Cuma namazının hürmeti konusunda bir risale yazmıştı (Hânsârî, 1392, s. IV 381). Şeyh Bahâî, İsfahan'da cuma imamlığı yapmıştı. O, Şah Abbas ve cemaatin düşüncelerine önem verdiği bir âlimdi. Şeyh, Cuma namazının farz-ı tahyiri olduğuna inanmış ve Şiîlerin namazı cemaatle kılmasını istemişti (Âmilî B. M., 1387). Hür el-Âmilî ise Cuma namazında adil imamın lüzumu bahsinde, cemaat imamından söz edildiğini düşünmekteydi. Âmilî, Cuma namazı konusunda masum imamın varlığına ihtiyaç olmadığına inanıyordu (Hür el-Âmilî, 1376, s. VII 310).

Safevî Devleti'nde, Cuma namazı ile ilgili günümüzde tamamına ulaşılamayan doksan kadar risale yazılmıştı. Bu risalelerden kırk yedi tanesi, Cuma namazının kılınması taraftarıdır. On üç risale, Safevî Devleti'nin gaybet dönemi içinde olması sebebiyle, Cuma namazının hürmeti taraftarıdır. Bu risalelerden bir kısmında, Cuma namazının ayni veya tahyiri olması konusunda tartışmalar mevcuttu. Elde olmayan diğer risalelerin değerlendirmeleri ise bilinmemektedir (Caferiyan, 1370, s. 83-84).

3.2.2. Şiî Ekonomi ve Eğitim

Safevî Devleti'nde Şiî kurumsallaşma sonrasında, tarikatların esnaf ile dini ve ekonomik irtibatının Şiî fakihlere devredilmesi planlandı. Fakihlerin dini vazifelerden ve vakıfların kontrolü ile elde ettiği gelir, önemli bir kaynak hâline gelmişti. Bu kaynağa sarayın yardımları da eklenince Şiî ulemanın, cemaatin gözünden düşürülen tasavvufî hareketlere karşı oluşturduğu güçlü alternatif daha iyi anlaşılabilir. Şiî din adamlarının sosyal etkinliklerde ve ibadethanelerde cemaatle sürekli irtibatta olması, ilahî temsiliyet ile üstlendikleri aracılık rolü, Safevî yöneticilerini itidale davet ve onlardan suçluların affını isteme konusunda etkili olmaları önemli görülen özelliklerdi. Fakihlerin bu özellikleri, onların çalışma alanları ve evlerinin İran halkı tarafından tövbe kapısı gibi görülmesine sebep olmuştu.[461] Şiî teşkilatlanma, faaliyetlerini tam anlamıyla yürütebilmek için Safevî

[461] Şiî ulemâ tarafından Safevî propagandası eşliğinde yeniden şekillendirilen Şiî görünümlü bir fütüvvet teşkilatı, zaten İran'da var olan civanmerdi yani İran tarzında fütüvvet ile sokakta,

Devleti'nin ekonomik desteğine ihtiyaç duymuştu. Bu durum devletin, Şiîliğe dair gönüllülük ve propagandasının yanında, dini teşkilatlanmanın ekonomik altyapısını desteklemesini gerektiriyordu. Zira, ekonomi ve diğer alanlarda devlet tarafından somut bir şekilde desteklenmeyen bir dini teşkilatlanmanın, İran'ın tamamının inançsal faaliyetlerini arzulanan şekilde kontrol etmesi mümkün değildi. Safevî Devleti, din adamlarına ayni-nakdî gelir ve mali muafiyet imkânı sağladı. Onlar, devlet ve cemaat tarafından verilen hediyeler, nezir ve sadaka gelirlerinden de faydalandılar. Şiî din adamlarının bilgi ve tecrübelerini cemaate aktararak elde ettiği maddi kaynak, zamanla ayrı bir gelir kapısı hâline gelmişti (Sıfatgol, 1381, s. 304-305).

Kaynaklara göre, Safevîler döneminde Muharrem ayı etkinliği gibi dini etkinlikler saray, ulemâ, esnaf ve cemaatin birliğinin ve her sene Sünnîler ve Şiî muhaliflerine karşı yenilenen mukavemetin sembolü hâline gelmişti.[462] Safevî Devleti'nin, bu etkinliklere dair tüm propaganda faaliyetlerini en ileri seviyeye taşıdığı anlaşılıyor. Nitekim Şiî etkinlikler aracılığıyla, Fırka-i Nâciye'nin koruyucusu ve Şiî İslâm'ın tervicinde öncü görülen Safevî Devleti'nin cemaat ile iletişimi ve otoritesinin kabul edilmesi konusunda gayret, İran topraklarının tamamına yayılmıştı. Bunun yanında, Safevî hanedanının makamının her dini etkinliğin başlangıcında yüceltilmesi, devletin yıl içinde yaşadığı sorunları unutturma ve halkın kaybolan desteğini tazeleme konusunda fayda sağlamaktaydı. Bu etkinliklerde Şiî ulemâ, halk ve esnafın dini toplantılarını yönetmek ve bu şekilde her yıl konumunu daha da yükseltmek gibi bir kazanım elde ediyordu. Ayrıca devleti yüceltmek ve desteklemek şartıyla, etkinliklerin geliri Şiî ulemâya aktarılmıştı (Arjomand, 2016, s. 128).[463]

---

kahvede, spor salonlarında ve dini toplantılarda etkili bir hâle gelmişti (Yıldırım, 2013, s. 54-67-68). Yine bu konuda bkz. Malcolm, 1362, s. II 540.

462 "Büveyhîler idareleri altındaki bölgelerde Şiî örf ve adetlerini yerleştirmeye, Şiîliğin esaslarını tespite gayret göstermişlerdi. Muharrem ayındaki törenler bu zamanda başlamış, Muizüddevle 352(963) yılında Muharrem ayının ilk 10 gününü, pazarlar kapatılarak umumi matem olarak ilan etmiş, Şiîlerin yas tutma ve yüzlerini, gözlerini kanatıncaya kadar kendilerine eziyet etme usullerini ihdas etmiştir." (Aka, 1993, s. 71).

463 "Yas tutma sürecinde yas tutulmasına engel olunursa bunu mağdur rolüyle yüceleştirmek, istenmedik travmalardan birisi olarak ortaya çıkar. Süreç sağlıklı işlemezse nihayetinde yas

Safevî Devleti'nin kuruluşu öncesinde, Şiî ayinleri sınırlı bir şekilde icra ediliyordu. Söz konusu sınırlılık, ayinlerin nicelik ve niteliğinde açık bir şekilde görülmekteydi. Safevîler döneminde ise fakihlerin gayreti neticesinde, Şiî kültürü yaygınlaşmış ve ayinler sorunsuz bir şekilde icra edilmişti. Safevî Devleti'nin son dönemlerinde, Şiî ayinlerinin şekil ve muhtevasında önemli gelişmeler oldu. Örneğin ilk dönemde Aşure matem ve merasimi, bir gün süreyle Ravzetü'ş-Şühedâ eserinin okunması şeklindeydi.[464] Ancak bundan bir asır sonra, ravza okuması on güne çıkmıştı. Diğer taraftan son dönemdeki ayinlerde ravza okuması, büyük bir etkinliğin sadece bir bölümünü oluşturuyordu. Yine son döneme kadar tam anlamıyla icra edilemeyen Cuma namazı ve Gadir-i Hum Bayramı gibi dini etkinlikler, ahalinin geniş katılımıyla gerçekleşmekteydi (Zendiye, Câferî, & Şahturâbî, 1392, s. 44-45).

Şiî ulemânın benzer dinî etkinliklerdeki öncülüğüne, günlük yaşamın her alanında rastlamak mümkündü. Örneğin fakihler, Şah Abbas'ın sıhhati ve düşman karşısında başarısı için halkı motive etmiş ve dua etmek için etkinlikler düzenlemişti. Della Valle'ye göre bu etkinliklerin amacı, halkın devlete bağlılığını arttırmaktı. Bu toplantılardan birine Erdebil'de rastlanmış ve fakihlerin öncülük ettiği cemaat, şehrin uzağındaki bir bölgeye Şah Abbas'a dua etmek ve adak adamak için gitmişti (Della Valle, 1348, s. 243).

Şiî ulemânın cemaat ile iletişim kurmasında, fakihlerin katkısıyla fakir halka sunulan konaklama imkânı etkiliydi. Örneğin seyahatnamelerde, Şah Abbas döneminde başkent sokaklarında barınacak yeri ve kıyafet alma imkânı olmayan çaresiz insanların yaşadığından söz edilmekteydi. Bu insanlar, hayırsever ve

---

tutmak devamlı hale gelir. Şiîliğin hâkim olduğu coğrafyada yas süreçleri siyasi engellemelerden dolayı sağlıklı bir biçimde sonuçlanmamıştır. Bu durumda Şiîlik, içindeki yası bir bağlantı nesnesi vasıtasıyla dışsallaştırmak durumunda kalmıştır." (Köse, 2020, s. 165).

[464] Ravzahânlar, Timurlular döneminde yaşayan aslında Sünnî olan Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Kerbela olayını anmak maksadıyla kaleme aldığı Ravzatü'ş-Şühedâ eserini, Hz. Hüseyin'i anma etkinliği sırasında okuyarak gelir sağlayan kimselerdir. Safevîler döneminde Muharrem ayinleri, Şiî-İmâmî propagandanın temel yapı taşlarından biri hâline gelmiştir. Bu şekilde ravza okuma etkinliğine olan ihtiyaç ve alaka artış göstermiştir. Ravzahânlar genelde, mülksüz hâle gelen seyyidler arasından seçilmiştir. Onlar, mütevazı bir gelire sahiptir ve görevlerinin ehemmiyetine nazaran düşük bir statüdedirler (Fığlalı, 2001, s. 149-153 Arjomand, 2018, s. 127).

dindar kişilerin desteğiyle kervansaraylarda konaklamışlardı (Figueroa, 1343, s. 329).

Şiî ulemâ resmî gelirlerine ek olarak genellikle, hayırsever Şiîler tarafından yapılan bağışları kabul etmişti. Cemaat tarafından, Şiî fıkhına göre humus, zekât ve imamın sehmi şeklinde yapılan bağışlar, Safevîler öncesinden beri Şiî havzalarında mezhebin korunmasını sağlıyordu. Dini teşkilatlanmaya yapılan bu bağışların yanında bir gelir kalemi ise diğer nakdî ödemelerden daha fazlaydı. Bu gelir, tarım ürünleriyle bağlantılı bir şekilde, din adamlarına toprak verilmesiyle elde ediliyordu. Benzer bir diğer yöntem, toprakların suyurgal şeklinde din adamlarına dağıtılmasıydı. Bunun yanında, din adamlarına bazı ödemelerinde muafiyet sağlandığı da görülüyordu. Diğer taraftan, din adamlarına bağışlanan suyurgal topraklar, zamanla irsi bir hâl almış ve devlet topraklarında bir çeşit özerk sistem uygulanmıştı. Safevî Devleti'nde üst düzey fakihlere suyurgal toprakların verilmesiyle, din adamlarına yapılacak ödemeler azalmış ve önemli kişiler ekonomik anlamda koruma altına alınmıştı. Bu durum, vakıfların gelişmesine katkı sağladı (Sıfatgol, 1381, s. 312-313).[465]

Safevî Devleti vakıflarını, İslâm devletlerinden etkilenerek oluşturmuş ve onların dönemine kadar vakıflar, kurumsallığını büyük oranda tamamlamıştı. Safevî Devleti'nin kuruluşu öncesinde Safeviyye Tarikatı şeyhleri, dini faaliyetleri için vakıf gelirlerinden faydalanıyorlardı. Devletin kuruluşu sonrasında yöneticiler, Erdebil'de bulunan vakfa bağışta bulunmaya devam ettiler (Sıfatgol, 1381, s. 317-318).

Safevî vakıfları, Şiî cemaate hayır faaliyetleri için geniş bir alan ve vergi düzenlemesi konusunda fırsatlar sunmaktaydı. Bu dönemde, Safeviyye Tekkesi'ni içine alan vakıf gibi geniş vakıflara Şiîler tarafından yapılan bağışlar, kira veya vergi ödemesi şeklinde gösterilebiliyordu. Hayırseverler, vakfettikleri mülkün belirli bir bölümünün mütevelliliğini kendileri ve aileleri adına

[465] Bu konuda Şah İsmail'in faaliyetleri öncü olmuştur. Şah İsmail her yıl yetmiş bin dinarı, talebeleri ve ilimle meşgul olan kişilerin masrafı için Kerekî'ye göndermiştir (Hânsârî, 1392, s. V 170).

üstlenebilmişti. Söz konusu vakıfların murislere devri mümkün olmuş, aksi hallerde yönetim, vakfedilen mülke mütevelli atamıştı (Zarinebaf, 1998, s. 251).

Sadrın kontrol ettiği vakıf görevlileri, geniş Safevî vakıflarının yönetimini kolaylaştırmıştı. Örneğin müstevfi-yi mevkufât, vakıf defterhânesinin yöneticisi idi. Onun sadra bazı durumlarda vekâlet ettiği, şahlar tarafından görevlendirildiği ve vakfın malî işlerinde üst düzey yönetici olduğu anlaşılıyor. Sadrın, defter-i mevkufât olarak bilinen vakıf işlemlerinin kaydedildiği defterleri denetlediğini söylemek mümkündür. Mutasaddi-yi mevkufât ise sadrın adına vakıf gelirlerini denetleyen görevliydi. Vezir-i mevkufât, vakıf teşkilatlanmasında idarî anlamda yetki sahibiydi (Sıfatgol, 1381, s. 357). Seyahatnamelerde, sadrın yönetimindeki Safevî vakıflarının yıllık yüz bin tümenlik bir gelir hacmine sahip olduğu iddia edilmektedir (Kaempfer, 1363, s. 121-122).[466]

Safevî Devleti'nde eski vakıflar, mütevellilerinden alınmış ve divan teşkilatına teslim edilmişti. Sadr'ın kontrolüne geçen bu vakıflar, bazen önemine göre doğrudan şahlara bağlanmıştı.[467] Safevî vakıflarının büyüklüğü, şahların onlara verdiği öneme göre değişim gösteriyordu. Safevî vakıfları, temeli Şah Tahmasb döneminde atılan, Şah Abbas döneminde klasik dönemini yaşayan, Şah Hüseyin döneminde ise yenileme ve gelişimi için gayret gösterilerek içindeki mescit, medrese ve diğer birimlerin korunduğu yapılardır. Şiî ulemânın, vakıf faaliyetlerinin yürütülmesinde günden güne daha yetkili hâle geldiği anlaşılıyor. Nitekim son dönemde, bazı bölgelerdeki vakıfları kontrol eden güçlü ulemâ hanedanları ortaya çıktı. Vakıflardan elde edilen kazancın, Şiî teşkilatlanmanın ekonomi, eğitim ve propagandası için önemli olması sebebiyle, bu kurumların gelişimi devlet tarafından desteklendi. Safevî Devleti'nde vakıfların tam anlamıyla kontrol edildiği ve şahların bu kurumlara özen gösterdiği zamanlarda, dini faaliyetlerde artış görülüyordu (Sıfatgol, 1381, s. 357).

---

[466] Şah II. Abbas döneminde, on dört masum adına kurulan vakfın geliri on üç veya on dört bin tümendir (Kazvinî M. M., 1329, s. 316).

[467] Şah Süleyman Meşhed, Erdebil ve Kum gibi önemli şehirlerdeki vakıfları aracısız bir şekilde kontrol etmişti (Kaempfer, 1363, s. 129).

Kaynaklara göre Safevî şahları, vakıflarında cemaatten yönetimlerinin devamlılığı için dua talebinde bulunmuştu. Onlar, her fırsatta Şiîliğin koruyucusu hanedanlarının desteklemesini istiyorlardı. Şahlar için Şiî cemaatin vakıflarından faydalanması ve dua etmesi, yönetimin desteklendiği ve devletin dini meşruiyetinin kabul edildiği anlamına geliyordu. Örneğin Şah Hüseyin, Medrese-i Sultani'nin inşa amacını, Şiîlerin vakıftan faydalanmaları ve bu sayede, yönetiminin devamlılığı için dua etmeleri şeklinde açıklamıştı. Safevî vakıflarının miras bırakılmasında, Şiîlik ve dindarlık önemli bir kriter olmuştu. Örneğin has mevkufattan, yani şahların vakıflarından elde edilen gelirin teslim edileceği bir murisin kalmaması durumunda gelirler, özellikle Hz. Fâtıma soyundan ve dindar kişiliği zâhir Şiîlere verilmişti (Spintâ, 1967, s. 125-262).

Yine Burc Bahçesi geliri hakkında 1711 tarihli bir vakıfnâmede, Safevî Devleti'nin vakıf gelirlerini Şiî ritüelleri için kullanma konusunda nasıl bir yol izlediği açık şekilde görülmekteydi. Bahsi geçen vakfın geliri ravzahânlar, yardımcıları pâminberîler, mersiye okuyucuları ve Teberrâîlerin beslenme giderlerinin yanında, ışıklandırma ve etkinliklerde kullanılacak diğer ihtiyaçlar için harcanmıştı. Dinî etkinlik düzenleyen görevlilere, halkta yoğun duygular yaratılması konusunda tavsiye verilmişti. Görevlilerden, İzleyicilerin daha fazla ağlaması ve ayinin mümkün olduğu kadar yürek yakıcı görünmesi için gayret gösterilmesi isteniyordu (Spintâ, 1967, s. 239; Moazzen, 2011, s. 130).

Diğer taraftan Safevî Şahları, vakıfları dış politika aracı olarak kullanmışlardır. Onlar, İran sınırlarının dışında kalan Irak, Mekke ve Medine gibi kutsal şehirlerde, vakıflar aracılığıyla bir Şiî güç merkezi oluşturmayı amaçlamıştı. Örneğin Şah Hüseyin, adı geçen şehirlerdeki seyyid aileler için Medrese-i Sultani'nin gelirinin bir bölümünü bağışlamıştı. Söz konusu politika, Şah Tahmasb döneminde başlamış ve Safevî Devleti'nin son dönemine kadar devam etmişti. Yine bu doğrultuda Şah Abbas, Çaharde Masum Vakfı gelirinin bir bölümünü, Medine'de ve Necef'te Hz. Ali'nin kabrinin yakınında yaşayan seyyid ailelerine bağışladı (Moazzen, 2011, s. 81).

Saray kadınları, Safevî şahlarına benzer bir şekilde, ölümlerinden sonra malvarlıklarının mütevelliliğini müstakbel şahlara bırakmıştı. Örneğin Şehzade

Sultanım, hayatı boyunca biriktirdiği hesapsız derecede malını, İran ve diğer kutsal şehirlerdeki ihtiyaç sahibi Şiî ve seyyidler için harcamıştı. O, farklı şehirlerdeki mülkünü Çaharde Masum adına vakfetmiş ve malvarlığının yönetimini Safevî şahlarına bırakmıştı (Kumî K. A., 1359, s. 435-36).[468]

Şiî din adamları, Safevî şahları için vekalet-i helâliyat görevini üstlenmişlerdir. Vekalet-i helâliyat makamı, sarayın farklı kaynaklardan elde ettiği gelirlerin helalliğini denetliyordu. Bazı Safevî şahları, helal gelir elde etme konusuna önem vermişti. Dükkan ve emlak varlığının düşük bir narh ile kiraya verilmesi sonucu elde edilen gelir, fakihler tarafından denetlenmiş ve saraya haram para girmesi engellenmişti. Söz konusu denetleme, şer'î kaidelere dikkat eden Şah Tahmasb döneminde başladı (Caferiyan, 1379, s. 236).[469]

Safevî hanedanı, kısa süre içerisinde tarikat şeyhleri olarak bağış kabul eden bir aileden İran'ın genelinde vakıflar kuran, devlet sahibi bir aile hâline gelmişti. Devletin kuruluşundan itibaren Erdebil, Kum ve Meşhed gibi şehirlerdeki büyük vakıfların mütevellilerini seçen, tayin ve takibi gerçekleştiren şahlar, vakıf yönetimi konusunda kısa sürede dikkate değer bir tecrübeye sahip oldular.[470] Safevî yönetimi, Şiîliğin resmî mezhep kabul edilmesiyle, Şiî vakıf tecrübesi ve kutsal mekân algısını, kendi tecrübesiyle harmanlayarak İran'a özgü bir yapı meydana getirdi. Örneğin Meşhed gibi Şiî şehirlerinin kadim vakıf tecrübesi, zamanla Erdebil'e yansımış ve bu şehir, sadece Safevî hanedanının türbelerini barındıran bir şehir olmaktan çıkmıştı. Erdebil, Şiî eğitim, kültür ve propaganda

---

[468] Taçlu Begüm'ün mütedeyyin hayatından ve Şiî vakıflarının büyümesi konusundaki faaliyetlerinden bahseden Kumî (1359, s. 290), onun Kum'da bulunan Hz. Masume (İmam Musa b. Cafer'in kızıdır) kabrinin inşasını üstlendiğini ve 1.000 tümen tutarında taşınmazı bu ziyaretgâha bağışladığını belirtmiştir.

[469] Şahların şahsi geliri ve has vakıfların gelirlerinin helal yolla kazanılmasına özen gösterilmiştir. Bu gelirlerin, şahların ömürleri zamanında veya öldükten sonra Şiî eğitim ve tervicinde kullanılması sebebiyle, gelirlerin helal bir şekilde elde edilmesine dikkat edilmiştir. Bu konu, Şiî ulemâ ve şahların kontrolünde, sadr ve onun görevlendiği kişiler tarafından takip edilmişti (Sıfatgol, 1381, s. 324).

[470] Şiîler için imam türbelerinin zorlu geçen ziyareti, bu türbelerin hastalık ve sakatlıkları iyileştirdiğine inanılması sebebiyle değerli görülmüş ve uhrevî bir anlam içermiştir. Bu türbeler, mekân olarak imamların Allah ile ziyaretçi arasında şefaatçi rolü üstleneceği yerler kabul edilmiştir (Moazzen, 2011, s. 130).

merkezi hâline geldi.[471] Safevî vakıfları, devletin dini politikası doğrultusunda ülke geneline yayılmış, eğitim ve propaganda faaliyetlerinin ihtiyaçları bu kurumlardan sağlanmıştı (Sıfatgol, 1381, s. 318).[472]

Safevî dinî eğitiminde Arapça önemli bir yere sahipti. Genel eğitim dili olarak kullanılan iki dil olan Arapça ve Farsça arasında, hangisinin kullanımının zorunlu olduğu konusunda bir belirsizlik vardır. Ancak incelenen belgelerin Arapça olması ve bu dilde uzmanlaşmadan veri elde etmenin mümkün olmaması sebebiyle, Arapça kullanımının zorunlu olduğu düşünülebilir. Bunun yanında Şiî ulemânın genel kanaati, Arapça konusunda zayıf olmanın dini eğitimde sorun oluşturduğu üzerinedir. Bazı tartışmalarda, kişinin Arapça bilgisinin olmamasının eğitim ve inançta zayıflık anlamına geldiği açık bir şeklide belirtilmişti. Farsça ise genellikle, dini öğretimin medrese dışında kalan, halka bakan bölümünde kullanılıyordu. Farsça kullanımı, halkın eğitim ve dil seviyesi hesaba katılındığında zorunlu görülmüştü. Örneğin Meclisî, birçok eserini Farsça olarak kaleme almış ve bu şekilde, daha çok insana ulaşmıştı. Önemli dini gün ve etkinliklerde de ahaliye ulaşabilmek amacıyla Farsça kullanımı ön planda olmuştu.[473]

Şiî ders halkalarında ve özellikle imamlardan aktarılan rivayetlerde, öğrencilerin eğitim öncesinde ve sırasında uyması gereken kurallar ayrıntılı bir şekilde verilmişti. Örneğin Hz. Ali, öğrenciye eğitime başlarken herkesi selamlamasını ve

---

[471] Sekizinci İmam Ali er-Rızâ'nın, Abbâsî halifesi Me'mun tarafından siyasi sebeplerle veliaht gösterilmesi, Şiî tarihi açısından önemli bir siyasi anlam ifade etmektedir. Şiîler, İmam Rızâ'nın Meşhed'deki ve kız kardeşi Fâtıma'nın Kum'daki mezarlarını kutsanmış ve mühim mekanlar saymıştır (Bello, 1984, s. 11-12). Şah Tahmasb döneminde, İmamzâdelere itibarın Şiî cemaatle sınırlı kalmadığı bilinmektedir. Bu ziyaretgâhlar, Sünnîler tarafından da mukaddes görülmüş, Nakşibendiler ve diğer önemli Sünnî şahsiyetler bu mekanlara gömülmüştür. Bu durum, Şiî mezhebe geçişi kolaylaştırmış, Sünnîlik ve Şiîlik arasında bir geçişkenliğe sebep olmuştur (Dağlar, 2017, s. 77).

[472] Safevî şahlarının Şiî havzalarındaki mezarlarının, cemaatin ilgisini bu alanlara çektiği açıktır. Bu mezarlar, önemli ziyaretçi potansiyeli ile Şiî ekonomisine katkı sağlamış ve halkın nazarında Safevî hanedanı ve Şiî mirasını birleştirmiştir. Bu amaçla Kum'da, Hz. Masume etrafında gömülen Safevî şahları Şah Safi, Şah II. Abbas, Şah Süleyman ve Şah Hüseyin'dir (Tabatabâî, 1355, s. 25).

[473] Bu konuda bkz. Nasr, 2007, s. 274. Aynı eserde, Safevîler döneminde dini eserlerde Farsça kullanımının önceki dönemlerle kıyaslandığında azaldığından söz edilmiştir. Örneğin, Meybudî'nin Keşfü'l-Esrâr tefsiri, Sühreverdî ve Nasîrüddün-i Tûsî'nin birçok Farsça felsefe eseri dikkate alınmış ve Molla Sadrâ'nın Farsçayı sadece bir felsefi çalışmasında kullandığından söz edilmiştir. Bu durum İran'da, Arap ulemânın dini yaşam ve yazıma tesirini göstermektedir.

önemi sebebiyle öğretmenini ayrı bir şekilde selamlamasını öğütlemişti. Öğrenciye, öğretmeninin karşısında oturması, kesinlikle arkasında oturmaması ve vücut dili kullanmaması söyleniyordu. Öğretmenin sözünü başka âlimlerin fikirleriyle sürekli kesmeme ve uzun dersleri sabırla dinleme, önemli hususiyetlerden sayılmıştı (Tebrizî M. Z., 1994, s. 262).

Şiî eğitim sistemi ve fıkhî temelinin oluşması konusunda Necef şehri, başlangıçtan itibaren önemli bir yere sahipti. Safevî Devleti'nin iki asır içinde Şiî ulemâya desteğiyle kurulan İsfahan ilim havzası, diğer havzalar içinde özel bir yere sahip olmuştu. Safevî Devleti sonrasında, Şiî ulemâya baskı uygulanması ve ellerindeki vakıflara el konulması sebebiyle, Necef ve Kerbela gibi ilim havzalarına ilgi tekrar arttı. Bu durum, Şiî bir yönetimin varlık ve desteğinin bir havzanın gelişmesine tesirini açık bir şekilde göstermekteydi (Momen, 1987, s. 320-22).[474]

Safevîler döneminde medreseler İsfahan, Şiraz ve Meşhed gibi önemli şehirlerde toplanmıştı. Eski medreselerin, imkân dahilinde Şiî eğitimine geçişi sağlandı. Örneğin İsfahan'daki Baba Kâsım Medresesi, Şiî medresesine dönüştürülmüştü. Muhacir ulemânın öğretim amacıyla medreseye ihtiyaç duyması durumunda, onların adına özel medreseler kuruldu. Örneğin Şah Tahmasb tarafından Kazvin'de Kerekî için kurulan medrese, Herat'ta Şeyh Bahâî'nin babası Şeyh Hüseyin b. Abdüssamed için kurulan medrese ve İsfahan'da Şah Abbas tarafından Şeyh Lütfullah'ın için kurulan Şeyh Lütfullah Medresesi bu sınıftandı (Rızâyî & Bahşi, 1393, s. 218-222).

Kum şehrindeki geleneksel Şiî eğitiminde, münazara önemli bir yere sahipti. Bu yöntemde öğretmen, teoride öğrencisine karşı kaybettiği tartışmanın sonucunda yerini başka birine bırakmalıydı. Ancak böyle bir durum nadiren gerçekleşiyordu. Zira bahsi geçen eylem, temel İslâmî etik ile zıtlık gösterdiği için kabul edilmemiş,

[474] Şiîler, eğitim bölgeleri için havza terimini kullanan tek gruptur. Havzanın anlam olarak muhafaza edilebilir bir bölgeyi çağrıştırması, Şiî ilim ehlinin eğitim kurumlarının saldırı altında olduğu ve savunulması gerektiğine dair bir hissiyatta olduğuna işarettir (Heern Z. M., 2017, s. 418-419).

eğitmenlerin sadece uzmanlığa sahip oldukları konularda eğitim vermeleri tavsiye edilmişti. Eğitmenlerin seçtiği eğitim seviyesi, aşağı yukarı onların sistemdeki derecesini gösteriyordu. Ayrıca öğrencilerin çalışacakları konu hakkında en uygun eğitimciyi seçmesi, doğal bir akış yaratıyordu. Tercih edilmeyen eğitmenler ise taşradaki Şiî öğretim merkezlerine gönderilmişti. Onlara, dini teşkilatlanmada görev veriliyordu (Mottahedeh, 1995, s. 93).

İslâmî eğitimin klasik döneminde, örgün ve yaygın eğitim farklı şekillerde gerçekleştirilmişti. Yaygın eğitim, büyük kalabalıkların katılımıyla halka açık meydan ve bahçelerde yapılıyordu. Ayrıca ilim daireleri (halâkat-ı ilmiye) tarzında; âlimlerin evlerinde, dükkanlarda, kitapçılarda, yollarda ve şehir kapılarında gerçekleşiyordu. Örgün eğitim öğrencinin, âlimin ilmine vâkıf olabileceği bir dönem boyunca onun yanında kalmasını gerektirmişti. Bu eğitim mürid-talebe şeklinde, cami-medrese tarzıyla tasarlanan eğitim kurumlarında gerçekleşmişti. Aynı yöntem, formal medreselerin kurulmasından sonra da uygulandı. Şiîlerin meşhed-medrese tarzında eğitim merkezlerine ise Necef ve Kerbela'da bulunanlar örnek gösterilebilir. Bu kurumlar cami-medrese yerine, meşhedlerin yakınında inşa edilmişti. Bağımsız bir şekilde, yani cami veya meşhede bağlı olmayan medreseler ise diğer bir modeldi (Heern Z. M., 2017, s. 420).

İran'da büyük şehir merkezlerindeki medreseler, devrin önde gelen âlimlerinin buralardaki varlığı sebebiyle önemli ilim merkezleri hâline gelmişti. Bunun yanında bazı önde gelen âlimler, genellikle yaşlandıkları dönemde, doğdukları şehirlere dönmüş ve yaşam alanlarını önemli ilim merkezleri hâline getirmişti. Söz konusu merkezler, ilim talebinde olanlar için tüm imkânların sağlandığı ve İcazetnâme alana kadar konaklanan mekanlardı. Genelde bir Şiî âlimin, eğitim ve seyahat serüvenin son noktası, doğduğu veya ömrünün uzun bir dönemini geçirdiği topraklar olmuştu. Eğer söz konusu âlim, kayda değer ilmî faaliyetlerde bulunmuş ve dönemin âlimleri arasında bir isme sahip olmuşsa, yaşadığı bölge uzun yıllar ziyaret edilen bir eğitim merkezi hâline gelmişti. Yani Şiî eğitimi başlangıçta, kayda değer bir hareketlilik ve aktivite gerektirmiş, olgunlaşma döneminde ise belirli eğitim havzalarında ve önemli âlimlerin yaşadığı bölgelerde

toplanmıştı. Şiî âlimlerin bulunduğu medreseler, bir bölgeye hizmetin ötesinde tüm cemaat için tasarlanmıştı. Bu medreseler, liyakatli herhangi bir öğrencinin ziyaret edip istediği hocadan eğitim aldığı ve öğrenimini tamamladığı alanlardı. Ayrıca, dönem imkânları itibariyle önemli bir ilmî faaliyet olan istinsah, öğrenciler tarafından tercih ediliyor ve onlara ek gelir sağlıyordu. Öğrenciler sayesinde pahalı ve ulaşılması zor eserlerin çoğaltılması, Şiî eğitim merkezlerini önemli üretim mekânları haline getirmişti. Bir medreseden mezun olan öğrenci, Safevî dini-bürokratik teşkilatlanmasında önemli noktalara ulaşabilmişti. Mezunlar genellikle, merkezde şeyhülislâmlık gibi mühim dini görevlere atanmış, köy ve kasabalarda ise imamlık ve vaizlik gibi makamları kontrol etmişti (Rızâyî & Bahşi, 1393, s. 215-19).

Safevî Devleti'nde, büyük şehirlerde donanımlı medrese ve fakih kadrosunun ortaya çıkması, Şah Abbas dönemi ile başladı. İlginç bir şekilde, refah seviyesinin azaldığı son dönemde, yani Şah Süleyman ve Şah Hüseyin dönemlerinde İran, donanımlı medreselerin inşası konusunda zirveye ulaşmıştı. Özellikle Şah Hüseyin, medreseler için yaptığı büyük harcamalarla meşhurdur. İsfahan'da Medrese-i Sultani veya Çahar Bağ caddesinin doğusunda olması sebebiyle Çahar Bağ Medresesi adını alan eğitim kurumu, Şah Hüseyin döneminde inşa edilen yüksek bütçeli eserlerdendir. Bu medresede, Şah'ın eğitim ve sohbet amacıyla kullandığı özel bir bölüme kadar birçok ayrıntı düşünülmüştü (Rızâyî & Bahşi, 1393, s. 218-19).

Safevî medreselerindeki talebelerin özellik ve gelirleri hakkında Medrese-i Sultani'nin vakıfnâmesi, detaylı bilgi vermektedir. Vakıfnâmede, medreseden burs alan talebelerin Şiî-İmâmî mezhepten inançlı bireyler olması şart koşulmaktaydı. Sayılarının artması duasıyla öğrencilerden, dini gereklilikleri yerine getirmeleri, inançsal anlamda sağlam olmaları, medresedeki yaşamlarında zamanın örf ve adetlerine uymaları istenmişti. Medrese hocaları tarafından uygun bir şekilde odalarına yerleştirilen ve sonrasında dönemin mütevellisinin koyduğu şartlara uymayan veya hocasının şikayet ettiği öğrencilerin, medreseden atılması emredilmişti. Bahsi geçen öğrencilerin yerine, şartlara uyan öğrencilerin alınması kararlaştırılmış ve onlara yozlaşmış davranışlardan kaçınmaları tembihlenmişti.

Medrese hocasına, uygun gördüğü durumda bir baş öğrenci seçme ve liyakatince görevlendirme hakkı verilmişti. Bu iş için öğrenciye, günlük yüz dinar ödeme yapılması kararlaştırıldı (Spintâ, 1967, s. 169; Moazzen, 2011, s. 94).[475]

Safevî medreselerinde verilen eğitimin muhtevasında, vakıf kurucusunun arzu ettiği alan ve eğitmenin uzmanlığı tesirli olmuştu.[476] Safevîlerin son döneminde, medreselerde Ahbârîlik etkili idi. Bu durum verilen eğitimin; dönemin siyasetine, yöneticilerin Şiîliğe bakışına ve eğitim faaliyetlerinden elde edilmek istenen sonuca göre şekillendiğini göstermekteydi. Ancak Şiî eğitimin doğasında var olan informal yapı sebebiyle, bu dönemde aklî ilimlerin sınırlanmasına rağmen öğrenciler, herhangi bir sıkıntı yaşamadan zikredilen alanda uzman kişilere ulaşabilmişti. Son dönem vakfiyelerinden anlaşıldığı kadarıyla Safevî yönetimi, medreselerde felsefî araştırmalara ve sûfîliğe karşı sert önlemler almıştı. Şah Hüseyin ve Meryem Begüm gibi vakıf kurucuları, medreselerde felsefî araştırmaların yasaklanmasını emretmişti. Onların kurduğu medreselerde hadis, fıkıh ve Kur'an temelli çalışmalara destek veriliyordu (Moazzen, 2011, s. 172-175).[477]

Şah Hüseyin, Medrese-i Sultani'de mütevelli olarak maaşını almasa da belge üzerinde yüzde on paya sahipti. Vezir-i serkâr-i helal, yüzde on buçuk oranında bir gelir sahibiydi. Nâzır, tüm vakıf gelirinin yüzde beş oranına denk olan bir gelir elde etmişti. Müstevfi, yirmi Tebrizi tümen gelir elde etmiş; medresede görev alan en rütbeli müderrisin geliri ise yetmiş Tebrizi tümen olarak belirlenmişti. Medrese-i Sultani'nin bakım masraflarından sonra, vakıf gelirinin hangi etkinliklerde harcanacağı ve bu etkinliklerde vazife alan kişilerin payına düşen meblağ, açık

[475] Safevî Devleti'nin son dönemine kadar medreselerdeki öğrencilerin masrafı, dini vakıflar tarafından karşılanmıştır. Farklı dini gelirlerle zikredilen masrafların karşılanması, daha sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir (Modarressi H. , 1991, s. 557).

[476] Safevî medreselerinde dini ilimler eğitimi, âlimin ihtisasına göre şekillenmiştir. Bazı zamanlar âlimin fikri yapısı, belirli alanlara önem verilmesine sebep olmuştur. Safevîlerin son döneminde, Ahbârîlerin ön plana çıkması ile hadis ilmine verilen önem artmıştır. Bu dönemde çoğu medresede, kütüb-i erbaa eğitimi ön plandadır (Efendi, 1403, s. III,153-4).

[477] Örneğin, Şah Abbas'ın saray hâcelerinden Ağa Gafur'un vakfının kitabesinde; "Bu vakıf, mezbûr mahalde sakin olan ve maarif-i yakîniyye ile meşgul olan telebe-i ulûm-i diniye-yi İsnâaşeriyye için inşa edilmiştir…" yazmaktadır (Hünerfer, 1971, s. 605). Zikredilen medrese hakkında bkz. Spintâ, 1967, s. 297.

bir şekilde belirtilmişti. Genel İslâmî etkinliklerin yanında, Şiî cemaat için önemli olan günlerin merasimleri için ayrıntılı bir harcama programı oluşturulmuştu. Vakıfnamede, Ramazan ayı merasiminde Şiî-İmâmî mezhepten olmaları şartıyla altmış kişiye yemek verilmesi kararlaştırılmıştı. Bu iş için ayrılan altı bin tümene ek olarak mütevelli maaşı için, elli Tebrizi tümen ödeme planlanmıştı. Artan gelirin Atebât, Haremeyn-i şerîfeyn ve İmamzâdelerin aydınlatılması gibi etkinliklerde harcanması kararlaştırılmıştı. Safevî vakıfları, kurulmaya başladığı Şah Tahmasb döneminden itibaren, gelirlerini öncelikle Şiî cemaatin ihtiyaçlarına sunmuştu. İran topraklarından hayır için çıkan para, önce Şiî seyyid ailelere ve sonrasında, yardıma muhtaç ve başka bir vakıf yardımından yararlanmayan Şiîlere ulaştırılmıştı. Şah Abbas'ın, Çaharde Masum Vakfı'nın hayır faaliyetlerinde bu konuya önem verdiği görülüyor (Spintâ, 1967, s. 90-159-160-333-334). Safevîlerin son döneminde, İsfahan'daki medreseler övülmüştü. Bu dönemde, sadece İsfahan'da elli kadar medrese olduğundan söz edilmektedir (Chardin, 1336, s. 113).

Medreselerde zekâ bakımından öne çıkan öğrencilerin, ilerleyen dönemde yüksek dini makamları kontrol ettiği görülmektedir. Kadı, şeyhülislâm ve sadâret makamı için adaylar, zikredilen öğrenciler arasından seçilmişti. Fakat bu seçim, onların yetenek ve bilgilerine göre değil daha çok ileri gelen birinin lütfuyla gerçekleşebiliyordu (Kaempfer, 1363, s. 143).

Şiî fakihlerin eğitim konusunda bir diğer görevi, Safevî şahlarını, haremlerini ve çocuklarını eğitmekti. Söz konusu dini eğitim, rütbeli askerler ve ailelerine de verilmişti. Bu tarz eğitimlerde, genelde mütekellim ve farklı sanat dallarında uzman din adamlarının görev almasına rağmen, Şiî fakihler de aktif olmuştu. Örneğin Şeyh Nasîrüddin Muhammed Esterâbâdî; Şah Tahmasb'ın, rütbeli askerlerin, haremin ve şehzadelerin eğitimiyle yıllarca ilgilenmişti (Caferiyan, 1384, s. 291).

Şiî eğitiminde önemli bir diğer konu icâzetnâmelerdir. İcâzetnâme, kabul eden müstecîz ve veren mücîz arasında bilginin aktarımı konusunda bir uzlaşmayı ifade etmektedir. Eserlerin başında, sonunda veya sayfa köşelerinde şekillenen bu gelenek bazen, ihtiva ettiği geniş yapı sebebiyle ayrı bir bölüm hâlini almıştı.

Örneğin, Şiî-İmâmî mezhebin Ahbârî okulunun meşhur temsilcilerinden biri olan Abdullah b. Salih el-Semâhîcî (1086-1135/1675-1722) tarafından 1716 yılında Nasır el-Carudî el-Katîfî'ye (1095-1164/1684-1751) verilen icazetnâme metinden bağımsız hazırlanmıştı. Söz konusu belge, kapsam itibariyle İmâmiyye kültür ve literatürünün tamamını içermekteydi. İcâzetnâmede, ilmî açıdan birbirini eşit gören iki âlimden birinin, diğerine ilmî yeterliliğini aktardığı görülmektedir. Katîfî'nin hocasından talep ettiği icâzet, onun hocaları tarafından öğretilen bilgiler, kendi eserleri ve bu şekilde, imamlara kadar uzanan bir gelenekti. İcâzetnâmelerin kapsamı konusunda bir muğlaklık olsa da bu tür, geleneğin yazılı anlamda gelişimi, zaman içinde oluşan bilgi ağları, biyografik- bibliyografik bilgiler ve incelenen dönemin akademik ortamının anlaşılması konusunda önemlidir (Schmidtke, 2003, s. 65-66-67).[478]

İcazetnâme, hocanın önceki âlimler tarafından teyit edilen başarılarının, yoğun bir eğitimle öğrenciye devredilmesi anlamına gelmektedir. Hocanın, öğrencisinin dini ilimler konusundaki kabiliyetini teyidi ve eğitimin her aşamasını onaylaması, öğrencinin katkısıyla dini literatürün gelişmesine sebep olmaktadır. Örneğin Abdülâlî Kerekî, rivayet yetkisini ve babasından gelen yetkiyi yoğun çalışması ve dini ilimlere katkısı sebebiyle Mîr Dâmâd'a vermişti. Mîr Dâmâd'ın, çeşitli ilimlerde sahip olduğu derin bilgi övülmektedir. Bu şekilde Mîr Dâmâd, hocasını temsil etme hakkını elde etmiş ve önemli bir gelenek silsilesine dahil olmuştu (Meclisî, 1972, s. CVI 84-85).

Şiî âlim aileleri arasında akrabalık, imamlar tarafından desteklenmişti. İmamlar, seyyid aileler ile bu şekilde kurulan akrabalığın, ibadet ölçüsünde olduğunu söylüyorlardı. Şiî âlimler, ilim yolculuğu sırasında farklı bölgelerdeki önemli seyyid ailelerinden veya kendisini ilmî anlamda kanıtlamış kişilerin ailesinden

[478] Kalıplaşmış özelliklerine rağmen icazetnâmeler, öğrencinin kimlerle çalıştığı ve çalışma dönemi hakkında önemli bilgiler içermektedir. Ayrıca, öğrenci ve öğretmen tarafından çalışılan konuların dini ve rasyonel mahiyetine dair bilgilere bu kaynaklardan ulaşılabilir (Moazzen, 2011, s. 153).

nikâhlanmaya önem vermişlerdi. Bu durum âlime, ilmî fayda ve ilerleyen dönemde farklı alanlarda öncelik sağlıyordu (Abisaab R. J., 2015, s. 12).[479]

Şiî bir âlimin aile yapısı ve ilişkilerinin anlaşılması konusunda, Şeyh Bahâî'nin ailesi uygun bir örnektir. İran'a gittiğinde herhangi bir ulemâ silsilesine dahil olmayan Şeyh Bahâî, babasının arkadaşı olan İsfahan şeyhülislâmı Şeyh Ali Münşar'ın kızıyla nikâhlanmıştı. Bu şekilde, güçlü bir aileden sayılmış ve itibar kazanmıştı. Şeyh'in eşi, Şiî bir eğitim çevresinde yetişmesi sebebiyle, ona ilmî faaliyetlerinde yardımcı olmuş ve doğrudan irtibat kuramadığı kadınları eğitmişti. Şeyh Bahâi, kayınpederinden kalan dört bin kadar dini kitapla, zamanın en büyük kütüphanelerinden birine sahip olmuştu (Hicâzî, 2002, s. 48).

Feyz-i Kâşânî, Kum'da Molla Sadrâ'dan sekiz yıl boyunca eğitim aldı. Bu eğitim, zâhirî ilimler ve İşrâki felsefe üzerine idi. Kâşânî, Molla Sadrâ'nın kontrolünde, sürekli bir çalışma ve zühd hayatı içinde öğrenciliğini tamamlamıştı. Kâşânî, bu dönemde kalbinin yeni gerçeklere açık olduğunu ve içinde bulunduğu manevî durumun entelektüel gelişiminin seyrini değiştirdiğini söylüyordu. O, hocasının kızı ile nikâhlanmış ve bu şekilde, dönemin meşhur ailelerinden birine dâhil olmuştu (Ibrahım, 2019, s. 18).

Farklı bir ilim yolculuğu örneğinde son dönemin önemli fakihlerinden Seyyid Ni'metullah el-Cezâirî, ilk eğitimini Huveyze'de almış ve sonra Şiraz'a gitmişti. Şiraz'da on bir yaşında, meşhur Medrese-i Mansuriyye'de filozof Molla Sadrâ'nın oğlu Şeyh İbrahim ve iki meşhur Ahbârî fakih tarafından eğitilmişti. Bu fakihler, Kur'an'ın hadis temelli tefsiri Nur el-Sakaleyn'in yazarı Abdulali el-Huveyzî (ö.1092-1681) ve Şeyh Cafer b. Kemaleddin el-Bahrânî idi (Rizvi, 2010, s. 229).

[479] Kerekî'nin beş kızı da öğrencileri ile nikâhlanmıştır (Caferiyan, 1384, s. 99). Bu evlilikler din adamlarının, eğitim ve yargı idaresinde; vakıf, cami ve türbelerde imrenilen görevler elde etmesini sağlamıştır (Moazzen, 2011, s. 213).

3.2.3. Şiî Teşkilatlanma

3.2.3.1. Sadr

Sadr makamının oluşmasında Timurlular etkili olmakla beraber Safevîler, bu makama Şiî bir görünüm kazandırmıştı.[480] Safevî şahlarının mürşidliği ve sadrın onların dini alandaki vekili olması, bu özgünlüğe tarikat boyutunu da katıyordu. Sadr, Şiî-imâmî mezhep ile ilgili tüm tebliğ ve propaganda faaliyetinin tatbik ve takibiyle sorumluydu. O, şahların sürekli yanında bulunmuş ve onların dini ve siyasi konulardaki emirlerini yerine getirmişti. Bahsi geçen konum onun, elçilik-aracılık rolü üstlenmesine, lalalık yapmasına, şah ve hanedanın evlilik merasiminde görev almasına ve defin işlemlerinde sorumlu olmasına sebep olmuştu (Huncî, 1362, s. 94-95; Rumlu H. B., 1387, s. 227; Türkmen, 1350, s. 43).

Sadr makamı için itibar, ilim ve uyumluluk aranmış, seyyidler dışında kimse görevlendirilmemişti. Safevîler döneminde, seyyâdet konusunda Sadât-i Benî Fâtıma'ya önem verilmiş, sadr olarak görevlendirilen kişilerde, vakıf görevlendirmelerinde ve diğer resmî vazifelerde, Hz. Fâtıma soyundan gelen seyyidlere öncelik tanınmıştı. Bahsi geçen gelenek, Şah İsmail döneminde başlamıştı (Ağaçeri & Allahyâri, 1390).

Safevî kaynaklarına göre Şah İsmail, ilk dönemde bazı makamların görev alanını belirleme konusuna önem vermemişti. Kurumsallaşmasını tamamlamamış Safevî bürokrasisinde çoğu zaman, görev alanlarının kesin bir şekilde tanımlanmasında sorun yaşanmaktaydı. Sadr makamı, söz konusu duruma örnekti.[481] Nitekim Seyid Şerif Cürcânî'nin torunlarından olan âlim ve mütekellim Mir Seyyid Şerif Cürcânî, İranlı seyyidlerden olup 1509/1510 yılında sadr görevindeydi. Onun

[480] Safevî Devleti'nin, sadr makamını şekillendirirken Timur devlet teşkilatından etkilendiği bilinmektedir (Savory R. M., 1960, s. 103).

[481] Bu konuda bkz. Gaffarî, 1343, s. 240-242; Türkmen İ. B., 1350, s. 229-230. "Mesela, eşikağasıbaşı, mühürdar gibi sivil bürokrasi memurlarının, Sadr, halifetü'l-hulefâ gibi din görevlilerinin askerî operasyonlara katıldıklarını, hatta bu operasyonların yönetilmesinde yer aldıklarını görebilmekteyiz." (Musalı, 2018, s. 16).

döneminden itibaren sadr makamı, seyyidler dışında kimseye verilmemişti. Mir Seyyid Şerif Cürcânî, kendisinden sonra sadr olan Mir Abdülbaki ile daha sonra şerik oldu. Adı geçen iki sadr, dini alanın dışında birçok görev almış ve Çaldıran Savaşı'na katılmıştı. Onlar ve zamanın meşhur fakihi sayılan Seyyid Muhammed Kemune, Çaldıran Savaşı'nda öldürüldüler (Rumlu H. B., 1387, s. 190; Şirazî H. Z., 1996, s. 60).[482]

Sadrın görevi aslında, din ve devlet işlerinin birlikte yürütüldüğü erken dönemde, Mürşid-i Kâmil ve onun Kızılbaşlarla devletin siyaset, bürokrasi ve dini alanına uzanan otorite ağı haricinde kalan dini işleri kapsamaktaydı. Yani Şiîliğin tervici, irşad ve tebliğ faaliyetleri onun sorumluluğundaydı. Erken dönemde Safevîlerin dini teşkilatlanma yetersizliği, Şiî tedrisatın zayıflığı ve ilmî kaynak yetersizliği, sadrın ilgilenmesi gereken konuların başında geliyordu.[483] Buna mukabil onun görevi, emr-i bi'l ma'rûfla ilgili konular şeklinde tanımlanmıştı. Söz konusu tanımlama, sadrın görevini inceleyen çalışmalarda son döneme kadar vurgulandı. Sadrın görevi, devletin resmi mezhebi olan Şiî-İmâmî mezhebin propagandasını yapmak ve bu mezhebin tervici konusunda önemli olan dini sınıf ve seyyidlerin devlet ve cemaat ile iletişimini sağlamaktı. Bahsi geçen aracılık onun; ibadethaneler, medreseler, vakıflar ve saraya kadar uzanan bir alanda, dini işleri kontrol etmesini sağlamıştı. Bunun yanında O, şeriat alanına giren konularda şahın temsilcisi; ailesi ve yakınlarının hocası idi (Ağaçeri S. H., 1389, s. 84).[484]

---

[482] Mir unvanı, Arapça emirin kısaltmasıdır. Din adamları için kullanıldığında kişinin seyyâdetini belirtir. Sadr, görev için başkent dışına da gönderilmiştir. Örneğin, Seyyid Mir Al'a el-Nebi kazasker makamında Gilan'da görevlendirilmiştir. Bu bölgenin ele geçirilmesi ve sorunların çözülmesinden sonra, tekrar başkente dönmüş ve görevine devam etmiştir (Türkmen, 1350, s. 145-146).

[483] İlk dönemde, bu makamda görevlendirilen kişilerin Şiîliğinden şüphe duyulduğu görülmüştür. Örneğin, Seyyid Abdullah Lale Tebrizî'den sonra sadr makamına, Şiîliğinden şüphe duyulmayan Mir Cemaleddin Muhammed Şirengi-yi Esterâbâdî getirilmiştir (Şirazî A. B., 1369, s. 55; Handmîr, 1954, s. 550).

[484] Şah İsmail döneminin sonuna kadar sadr, Şiî inanç birliğini sağlama konusunda görevlidir. Bu birlik sağlandıktan sonra, dikkat ve enerjisini dini kurumların yönetimi ve vakıfların kontrolüne vermiştir. Bu sebeple, onun önemi giderek azalmıştır (Savory R. , 1980, s. 30). Bu durumun, olgunlaşan dini teşkilatlanma sebebiyle gerçekleştiğini düşünmek yerinde olacaktır. Yani, yeni dini kadroların vazife dağılımında paylarını alması sebebiyle, sadrın belirli bir alana çekilmesi söz konusudur.

Buna göre, şer'î hükümlerin uygulanması; sadât, âlimler, müderrisler, şeyhülislâmlar, imamlar, kadılar, mütevelliler, hafızlar, mezar görevlileri, medrese görevlileri, mescit görevlileri, hayır kurumu görevlileri, vakıf vüzerası, nazırlar, müstevfiler, vakıf mütevellileri, muharrirler, gassallar, haffârların görevlendirme ve rehberliği sadrın kontrolündeydi. Divan beyi; katl, izale-i bekaret, diş kırma ve kör etme gibi suçlarda, gerekli olan cezalandırma ve infazı sadrın onayı olmadan yapamazdı. Diğer şer'î hakimler, söz konusu suçları kapsayan alana müdahale etme yetkisine sahip değillerdi (Semîâ, 1368, s. 2; Refiâ, 1385, s. 174).[485]

Seyahatnâmelerde sadrın otoritesi, Safevî dini teşkilatlanmasının zirvesi şeklinde tanımlanmıştı. Onun kararının, diğer hiçbir mahkemede sorgulanması mümkün değildi (Kaempfer, 1363, s. 121). Ancak son dönemde merkez kadılarının, özellikle İsfahan kadısının, ayrı bir otoriteye sahip olduğundan söz edilmektedir. Bu dönemde şeyhülislam, yetki bakımından sadr makamından daha ön plandadır (Semîâ, 1368, s. 3).[486]

Aynı anda iki kişinin sadr olarak görevlendirilmesi, ilk defa Şah İsmail döneminde görülmüştü. Şah İsmail, Gülhandan ve Demavend seferleri sonrasında, sadârete Kadı Muhammed Kaşî ve Mevlâna Şemseddin'i şerik etmişti. Şah Tahmasb döneminde, Emir Kıvâmüddin, Emir Cemaleddin Esterâbâdî ile zikredilen görevde şerik oldu. 1525-1529 yılları arasında, Mir Nimetullah Hillî ve Emir Kıvâmüddin sadr makamındaydılar. Bu yılda Emir Kıvâmüddin'in ölümüyle, Mir Gıyaseddin Mansur Şirazî ve Mir Nimetullah Hillî sadârete şerik oldu (Şirazî H. Z., 1996, s. 26; Kumî K. A., 1359, s. 217-218).

Şah Abbas döneminde, divan dışında kalan Şiî ulemânın sayısının artması ve fıkıh alanında ilerleme göstermeleri sebebiyle dini vazifeler, bahsi geçen grubun

---

[485] Safevî adalet mekanizmasında, hukukî işlerin yürütüldüğü Adalet Divanı, divan beyi yöneticiliğinde bir oluşumdur. Divan beyi, İran topraklarındaki tüm kazaî işlere nezaret etmiş ve dini işleri ise sadr-ı hassa ve sadr-ı memâlik adlı iki görevli yürütmüştür. Bu kişiler de Divân-ı Adalet'in üyesidir (Aydoğmuşoğlu, 2011, s. 1330).

[486] Kaempfer (1363, s. 121), sadrı din adamlarının reisi olarak görmüş ve onun makamını Osmanlı Devleti'ndeki baş müftüye (şeyhülislam) benzetmiştir. Sadr, seyyidler ve ulemâ arasında büyük bir ihtiram görmüştür. O, dini sınıfın işlerini kontrol etmenin yanında, vakıfların yönetimi ve dini gelirlerin şeriata uygun bir şekilde harcanmasında yetki sahibidir (Türkmen, 1350, s. 143).

kontrolüne geçmişti. Sadr ise daha çok vakıflarla ilgili konulara yoğunlaştı.[487] 1588-1606 yılları arasında sadr olan Ebu'l Vali Encu'nun beş yüz tümen gelir elde ettiğinden söz edilmektedir. Ancak bu bilgi, şüpheli görünmektedir (Kumî K. A., 1359, s. 869; Mansur Baht & Mukaddem, 1389, s. 133).

Görüldüğü kadarıyla, muhacir ulemânın sadr makamında bulunma oranı, İran'ın yerlisi âlimlere göre daha azdı. Örneğin, Mirza Abdullah ve Kerekî'nin soyundan Mirza Mehdi sadr olmuşlardı. Ancak Mirza Mehdi'nin babası, İranlı seyyid bir ailedendi (Stewart, 2016, s. 277).[488]

Yine Kerekî'nin torunu Mir Seyyid Hüseyin'in oğlu Mirza Habibullah, Safevî Devleti'nin meşhur sadrlarından biriydi. Ondan sonra Kerekî hanedanı, bu görevi irsi bir şekilde kontrol ettiler. Mirza Muhammed Masum da sadr olarak görev aldı. Söz konusu aileden örfî alana geçenler de olmuştu. Örneğin Mirza Muhammed Mehdi, dokuz yıl boyunca İ'timad-üd-Devle makamında kaldı (Efendi, 1401, s. II 70).[489]

Şah Tahmasb döneminde, önce Mir Takieddin Muhammed İsfahânî, onun azledilmesiyle ise Esterâbâdlı bir seyyid ailesine mensup Emir Muhammed Yusuf ve Mar'aşî seyyidlerinden Seyyid Ali Mar'aşî sadr makamını kontrol etmişti. Daha sonra, Mir Kıvâmüddin Hüseyin ve aklî ilimlerde döneminin meşhur âlimlerinden sayılan Deştek seyyidi Mir Gıyaseddin Mansur Şirazî bahsi geçen göreve getirildiler (Şirazî A. B., 1369, s. 66-106; Dağlar, 2017, s. 94).[490]

---

[487] Sadr makamı, Şah Tahmasb döneminde gücünün zirvesindedir. Şah Abbas döneminde, daha çok divandan çıkan işlerle ilgilenmiştir. Bu dönemde Şah'ın otoritesinin ön plana çıkması ve diğer dini mansıpların olgunlaşması, sadrın otoritesini azaltmıştır (Ağaçeri S. H., 1389, s. 133).

[488] "…Dini vakıflar ve önemli hakimlik, kadılıkların kontrolünü elinde bulunduran sadr makamı Farslı olanlara verildi (Hourani, 2015, s. 222).

[489] Sadr Mirza Habibullah'ın oğlu ve vezir Halife Sultan'ın damadı olan Mirza Muhammed Mehdi, babasının ölümünden sonra önce sadr, daha sonra ise İ'timad-üd-Devle olmuştur. O, dini sınıftan bürokrasiye geçen biri olarak 1653-1662 yılları arasında Şah II. Abbas'ın sadrı ve 1662-1671 yıllarında, yani Şah II. Abbas ve Şah Süleyman dönemlerinde ise İ'timad-üd-Devle olmuştur (Caferiyan, 1379, s. 213) Caferiyan aynı bölümde, sadr makamına sadece seyyidlerin seçilmesi sebebiyle Kerekî'nin sadr olmama ihtimalinden söz etmiştir.

[490] "Şer'i hükümlerin çıkarılması, Müderris, Kadı, Şeyhülislam, Hafızlar, Mezarlık hizmetlileri, medrese ve mescidlerin bakıcıları, Müstevfi ve gasılhanların tayini gibi işleri uhdesinde bulunduran sadr makamına Tahmasb'ın genellikle seyyidleri getirmesi Şiiliğin

Şah Abbas ve Şah Safi yönetiminde, Şiî âlimlerin dini faaliyetler ve divanda aynı zamanda görev aldıkları anlaşılıyor. Örneğin, İran'ın önemli seyyid ailelerinden birine mensup olan ve Safevî bürokrasisinde vezir makamında bulunmuş Seyyid Alâeddin Hüseyin b. Mirza Rafiyüddin'in babası, Şah Abbas dönemi sadrı idi. Onun oğlu Mirza Muhammed Mehdi, söz ettiğimiz gibi son dönemin önemli vezirlerindendi (Hânsârî, 1392, s. III 153).

Şah II. Abbas, yönetiminin son on sekiz ayında sadr makamına bir görevli atamadı. Şah'ın söz konusu kararı, tüm vakıfları kendi kontrolü altında tutma çabası ile ilgilidir.[491] Onun oğlu Şah Süleyman döneminde, sadr makamı ikiye ayrılmış ve sadr-ı hassa ve âmme şeklinde düzenlenmişti. Sadr-ı hassa Şah'ın sol tarafında oturmuş, sadr-ı âmme ise Şah'ın elinin altında oturmuştu (Chardin, 1336, s. 1337).[492]

Şah Süleyman tahta çıktığında, sadr makamı için halalarının eşleri olan iki damadını görevlendirmişti. Bu kişiler, Sadr-ı Hassa Mirza Ebû Talib Razevî ve Sadr-ı Âmme Mirza Ebû Salih Razevî idi. Onlar, yıllık iki yüz bin livreye karşılık gelen bir maaş alıyorlardı. Ancak Şah Süleyman daha sonra bu kişilerin liyakatsizliğinin farkına varmış ve onları görevden almıştı (Kaempfer, 1363, s. 122).[493]

---

seyyidlerin aracılığıyla ülke çapında yayılmasını ve saltanatın temellerini sağlamlaştırmıştır." (Dağlar, 2017, s. 95).

[491] Sadr makamının Şah II. Abbas döneminde bir ara öneminin azaldığı ve hatta 18 ay boyunca boş bırakıldığı bilinmektedir. Bu olay Şah Abbas'ın tahta geçtiği sırada gerçekleşmiştir. Yine de sadr, vakıfların yönetiminde ve vezirden sonra divanda yetkilidir (Arjomand, 1988, s. 86).

[492] Şah Süleyman döneminde sadr-ı hassa, yüksek bir makama sahiptir. Sadr-ı hassa, tahtın yanında Şah'ın sağ tarafında oturmuştur (Sanson, 1364, s. 38). Şah Süleyman döneminde, sadr makamı has ve âmme şeklinde ikiye ayrılmıştır (Sıfatgol, 1381, s. 444).

[493] Safevî şahları, vakıf konusuna önem vermeleri sebebiyle sadr sayısını ikiye çıkartmıştır. Bu şekilde şahlar, herhangi bir sorun yaşandığında yani iki sadr arasında ihtilaf olduğunda kusurlu buldukları kişiyi azletmiştir (Spintâ, 1967, s. 326). Şah Süleyman döneminde, sadr makamı iki kişiye verilmiştir. Sadr-ı âmme ve hassa olarak ikiye ayrılan makamın görev dağılımı yeniden şekillenmiştir. Şah Süleyman dönemine kadar, kudretli ve kabiliyetli kişilerden seçilen, Şah'ın dini işlerini yürüten ve icrai işlerinde yardımcı olan sadr genellikle tek kişidir (Ağaçeri S. H., 1389, s. 244).

3.2.3.2. Şeyhülislam

İran'ı ziyaret eden seyyahlar, dini sınıf hakkında incelemelerinde genellikle, sadr makamını şeyhülislamdan üstün görmüşlerdir. Seyyahlara göre sadr, Safevî dini hiyerarşisinde ilk sıradadır.[494] Ancak bu değerlendirme, büyük fakihlerin İran'da kontrolü ele aldıkları Şah Abbas döneminin öncesine dayanıyor olmalıdır. Zira, Kerekî'den sonra şeyhülislamlık görevinde bulunan Şeyh Bahâî, Mîr Dâmâd, Muhammed Bâkır Sebzevârî ve Muhammed Bâkır Meclisî gibi âlimler, Şiî cemaat ve sarayın nazarında, diğer resmî dini görevlilerden üstün bir otoriteye sahiptiler. Safevî Devleti'nin ilk zamanlarında, kudretli bir müctehidin olmaması sebebiyle sadr, en seçkin dini görevli olarak bilinmişti.[495]

Muhammed Bâkır Sebzevârî, Ravzatü'l-Envâr-ı Abbâsî eserinde Şah II. Abbas'a, âlimin müddeisi ile aslını ayırma konusunda dikkatli olmasını önermişti. Sebzevâri, din adamlarının varlığını toplumun refahı, irşad ve düzeni için gerekli görmüş ve onları üç grupta incelemişti. Ona göre, hiyerarşinin en üstünde hekimler duruyordu. Ancak onların çoğu, hakiki değildi veya karşısındaki kişinin ilmini kapsayacak dereceye ulaşmamıştı. Hekimler, bazen fakih ve hadisçi sınıf tarafından tekfir edilse de dini sınıfın nadir ve değerlileriydiler. Hekimler, yüz yılda bir elin parmağını geçmeyecek kadar görülüyorlardı. Geri kalanı, hekimlik iddiasında olanlardı. Hekimler, inançlarını derin bir boyutta yaşayan ve dinin derinliğini kavramış kişilerdi. Onların varlığı nimet görülmeliydi. İkinci sıradaki müctehidler, ictihad konusunda uzmanlaşmış, Kur'an ve hadislerin tamamını kavramış kişilerdi. Müctehidlerin fetvalarını kabul etmek vacip görülmeliydi. Onların varlığı, cemaatin irşad ve rehberliği için her şeyden daha değerliydi.

---

[494] Örneğin Chardin (1336, s. 1342), Safevî dini teşkilatlanmasında, önce sadr-ı has ve âmme hakkında bilgi vermiş ve daha sonra, ikinci önem sırasında gördüğü şeyhülislâmdan söz etmiştir. Bunların ardından ise kadıdan bahseden seyyah, son olarak resmi görev alanının dışında kalan müftü yani müctehidi tanıtmıştır.

[495] Sadr makamının müctehidlik ile kıyaslanamayacağına dair bir bilgi, Sadr Mir Muhammed Kâşî'nin 1509 yılında yolsuzluk ithamıyla idam edilmesidir. Sadr makamının, daha çok devletin dini ekonomisini ilgilendiren alanla ilgili faaliyetleri ve örfî gelire dahil olan dini kaynakları yönetmesi onu, doğrudan dini veya fıkhî bir sınıflandırmanın dışına, bürokratik zemine kaydırmıştı (Kumî K. A., 1359, s. 100).

Sebzevâri'ye göre, onların arasına giren yanlış müctehidler konusunda dikkatli olunmalıydı. Müfessir, muhaddis ve fakihler ise ictihad seviyesine ulaşamayan kişilerdi. Bunların içinde edipler de vardı. Bu zümrede; lügat, arabiyat, sarf ve nahiv konusunda uzmanlaşan kişiler mevcuttu (Sebzevâri, 1381, s. 517-520).

Buna mukabil Nasr'ın (2007, s. 276), Safevî dini teşkilatlanması hakkındaki değerlendirmesi ilginçtir. Nasr, sadr ve müctehidi kıyaslamış ve müctehidin, devlet ile ilişki kurmadığından söz etmiştir. Onun müctehid tanımı, devlet ile ilişki kurmaktan çekinen Mukaddes Erdebilî tarzında bir fakihi işaret etmektedir. Ancak bahsi geçen durumu, Safevî dini teşkilatlanması için doğrulamak mümkün değildir. Nitekim müctehidin siyasi otoriteden ayrılması, Safevîler sonrasında gerçekleşmişti. Safevî Devleti'nde, Şiî fakihlerin devlet otoritesine itaati açıktı. Yine Nasr'ın, "Şiî ulemânın yöneticilerin tiranlığına karşı halkı savunduğu" görüşü dikkatli okunmalıdır. Zira, Şiî cemaatin fakihlerin kapısını bağışlanma kapısı görmesi, onların devlet ile cemaat arasında üstlendiği aracılık rolünü ifade etmektedir (Malcolm, 1362, s. II 540).

Diğer taraftan Seyyah Kaempfer'e göre, Safevî Devleti'nde tüm âli makamların sahipleri, haysiyet ve ihtiram açısından bir kişiden sonra gelmişti. Bu kişi, kitap âlimiydi ve unvanı müctehid idi. Bahsi geçen unvan, ruhaniyetin en üst mertebesini ve müminlerin tartışmasız öncülüğünü ifade etmekteydi. Ne şahların has inayeti yardımıyla ne de devlet büyükleri ve ruhanilerin desteğiyle, bu makama erişmek mümkün değildi. Bu makama erişmek, zahidâne yaşantı ve zaman içinde ilmî anlamda kişinin kendisini geliştirmesi sonucunda tüm ahalinin desteği ile gerçekleşmekteydi. Yüksek bir kutsiyet seviyesi ve temiz bir şöhret, bu makamın gerekliliklerindendi. Bu zor iş için söz edilen gereklilikler, Şiî-İmâmî mezhebin ittifak ve uyumu için önemli görülüyordu. Müctehid, şahların ve ahalinin nazarında, Şiî cemaatin saraydaki diliydi. İranlıların müctehide bağlılık ve ihtiramı aşırı bir seviyedeydi. Şah, dini kaideleri aşan bir eylemde bulunduğunda veya memleket işlerinden elini çektiğinde müctehid, çaresiz bir şekilde, onun bu

faaliyetlerini din ve diyanetin hilafında ilân ederdi (Kaempfer, 1363, s. 125-127).[496]

Safevî Devleti'nde şeyhülislamlık bahsi, Şah Tahmasb döneminde Kerekî hakkındaki fermanla başlamıştı.[497] Bu dönemden itibaren, başta başkent olmak üzere İsfahan gibi önemli şehirlerde şeyhülislâm görevlendirildi. Safevî Devleti bahsi geçen makamı, İslâm devletlerinden miras almış ve devletin Şiî karakterinin oturmaya başlamasıyla şeyhülislâmlık, dini teşkilatlanmadaki mühim yerini almıştı. Şeyhülislâm zamanla, ilk dönemde teşkilatlanma yetersizliği sebebiyle sadrın kontrol ettiği Şiî inancın tervici, görevlilerin seçilmesi, şehirlere dağıtımı ve kontrolü gibi konularda yetki sahibi oldu. Ayrıca başkent şeyhülislâmının cülûs merasimini yönetmesi, bu makama itibar kazandırmıştı.[498] Şeyhülislâmlar, Safevî Devleti'nin Şiî-İmâmî mezhebi kabul ettiğinde tercih ettiği fıkhî nazariyenin temsilcileri durumundaydı. İlk dönemden itibaren Arap ulemânın kontrol ettiği bu makam, onların yükselişiyle paralel bir şekilde, İran'ın öncü dini otoritesi hâline geldi.[499]

Şah Tahmasb dönemi sonrasında, dini hiyerarşide başkent şeyhülislamlığı önemli bir hâle gelmişti. Şeyhülislamlığı kontrol eden kişi, zamanın öncü fakihi görülmüş, teşrifatta ve hanedanı ilgilendiren etkinliklerde ön planda olmuştu.

---

[496] Ancak Sıfatgol, kudretli müctehidlerin ortaya çıkması sonrasında sadrın tesirinin azaldığı tezine karşı çıkmış ve bu konunun, müctehidlerin ortaya çıkmasıyla irtibatının olmadığını belirtmişti. Ona göre, Kerekî'nin sadrın seçilmesinde yetki sahibi olduğu ilk dönemde dahi sadr, dini divanda tesirli bir üyeydi ve onun faaliyetlerini ve hatalarını takip etmişti (Sıfatgol, 1381, s. 438). Safevî dini teşkilatlanmasında, divanda bulunan dini görevlilerin haricinde bir diğer grup, Şah Tahmasb döneminde oluşmuştur. Devlet ile çalışma gayretinde, fakat divandaki din adamları arasında bulunmayan kişilere devletin bakışı benzerdir. Eğer bu kişilerin ilmî seviyeleri divanda bulunan kişilerden yüksekse, onlara farklı bir saygı gösterilmiş ve mümkün oldukça devlet safına davet edilmişlerdir.

[497] İlgili fermanın incelendiği bölümde, söz konusu hitabın sembolik bir anlam ifade ettiğinden bahsedilmişti.

[498] Daha önceleri kılıç kuşanma merasiminde kılıç bağlama, Halifetü'l-hulefâ'nın yani sûfîlerin sorumluluğunda idi. Muhammed Bâkır Meclisî'nin Şah Hüseyin'in kılıcını bağlaması ile bu yetki, ulemâya geçti (İsfahânî, 1372, s. 78).

[499] "Aşağıdaki âlimler, Safevî İmparatorluğun ilk 120 yılı süresince imparatorlukta öne çıkan fakihlerin bir listesidir. El-Muhakkik el-Kerekî (yaklaşık 870-940/1464-1532), Abdülâlî b. Ali el-Kerekî (926-993/1520-85), Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî (918-84/1512-76), Hüseyin b. Hasan el-Kerekî (ö. 1001/1591-92), Bahâüddîn Muhammed el-Âmilî (953-1030/1547-1621)." (Stewart D. J., 2016, s. 278). Stewart muhacir ulemânın fıkıh alanındaki uzmanlığını vurgulamıştır.

Bunun yanında İsfahan şeyhülislâmı; teşkilatlanma, Şiîliğin tervici ve diğer fıkhî konularda devlet, ulemâ ve cemaat arasında köprü rolü üstlenmişti. Bu durum, ilk dönemde sadr makamının görev alanındaki konuların, devlet ve Arap ulemâ iş birliğiyle kurumsallaşan din sınıfının eline geçtiğini göstermektedir. Söz konusu dönemde, Şiîliğin İran topraklarında yerleşmesi sebebiyle, devlet ve ulemânın dikkatini verdiği konu teşkilatlanma olmuştu. Dinî merciiyet, manevî ve mezhebî riyâset fakihlerin elindeydi. Şah tarafından onların arasından seçilen şeyhülislam, bahsi geçen işlerden sorumluydu (Celaleddin, 1366, s. 304; Ağaçeri S. H., 1389, s. 244).[500]

Şeyhülislam, evinde gördüğü şer'î davalara ek olarak, Emr-i bi'l ma'rûf ve nehyi ani'l-münker ile ilgili konulara bakmıştı. Boşanma davaları, onun huzurunda gerçekleşiyordu. Yetim ve gaibin malı genellikle onun kontrolünde tutulmuş, daha sonra kadılara teslim edilmişti. Bunun yanında ahalinin senet ve başvurularında, onun mührü kullanılıyordu (Semîâ, 1368, s. 3; Refiâ, 1385, s. 179). Şeyhülislam, derecesine göre Hazine-i Âmire'den yıllık iki yüz Tebrizi tümen kabul etmişti. Onun gelirinin başkent kadısı ile aynı olduğu anlaşılıyor.[501] Şeyhülislamın maaşının yıllık şeklinde şahlar tarafından verildiği ve mecliste, sadr ile yan yana oturdukları bilinmektedir (Refiâ, 1385, s. 69-70).[502]

Şah Süleyman'ın cülûsu sırasında sarayda bulunan Chardin, bir şehzadenin şah kabul edilebilmesi için, şeyhülislamın teyidinin gerektiğinden söz etmektedir. Ona göre, zikredilen dönemde ruhanilerin reisi şeyhülislam, şahların saltanatının

---

[500] Arjomand (2016, s. 251), Safevî dini teşkilatlanmasını değerlendirirken "clerical estate" şeklinde tanımladığı İranlı, vakıfları ve din ekonomisini kontrol eden seyyid âlimler ve İran'a sonradan gelen, devlet desteği ile yükselişe geçen Arap ulemâyı karşılaştırmıştır. Ona göre, 17. yüzyılda sadr mansıbını İranlı ulemâ kontrol etmiş, fakat onların elinde olan kadılık, Arap ulemânın kontrolündeki şeyhülislâmlık karşısında güç kaybetmiştir. İranlı ulemâ, dini vakıfların finansal kontrolüne devam etmiştir. Hourani (2015, s. 222), bu konuda Arjomand ile aynı fikirdedir.

[501] Bu konuda sabit bir rakam belirtmek güçtür. Örneğin Muhammed Bâkır Sebzevârî, Cuma imamlığı ve İsfahan Şeyhülislâmlığı gibi görevleri için elli tümen kabul etmişti (Hatunâbadî, 1352, s. 530).

[502] Musalı (2018, s. 27), İlk başkent şeyhülislamı olarak devletin kuruluşunda Tebriz'de Şiî hutbeyi okuyan ve Şah İsmail ile Taçlı Begüm'ün nikâhını kıyan Mevlâna Ahmed Erdebilî'yi işaret etmiştir. Musalı ayrıca, şeyhülislâmın başkent ve diğer İran şehirlerinin merkez camilerinde hutbe okuma görevinden söz etmiştir.

onaylanması konusunda yetki sahibiydi. Onun tanımadığı cülûs töreni, tamamlanmamış sayılıyordu (Chardin, 1336, s. 1644).

Son dönemde öne çıkan ulemâ hanedanlarının, şeyhülislamlık ve diğer dini makamları uzun bir süre kontrol ettikleri anlaşılıyor. Örneğin Muhammed Bâkır Sebzevârî, Şah II. Abbas ve Süleyman dönemlerinin ilmî ve fıkhî açıdan tanınmış bir âlimiydi. İsfahan şeyhülislâmlığı ve Cuma imamlığı görevlerini üstlenen Sebzevâri'nin tesiriyle sonraki iki-üç asır boyunca, onun çocuk ve torunları bahsi geçen makamları kontrol ettiler (Caferiyan, 1379, s. 223).

3.2.3.3. Mollabaşı

Mollabaşı makamından, ilk defa Tezkiretü'l-Mülûk eserinin girişinde söz edilmişti. Bahsi geçen eser, 1730 yılında kaleme alındı. Bu sebeple, zikredilen makamın oluşumu konusunda tam bir bilgi vermek mümkün değildir. Eserde, Safevî dinî teşkilatlanması resmî görevler dikkate alınarak sunulmuştur. Bu durum, sonraki dönemde İran'ı ziyaret eden seyyahların dini sınıfa bakışını etkilemiş olmalıdır. Şah Hüseyin, 15 Haziran 1712 yılında devrin müctehidi Mir Muhammed Bakır'ı; ulemânın, soylu din adamları sınıfının ve diğer ileri gelenlerin reisi ilân etti. Şah, teşrifatta kimsenin ona önceliğinin olmadığını belirtmiş, onun kararlarına öncelik verilmesini ve riayet edilmesini emretmişti (Semîâ, 1368, s. 1-3; Hatunâbadî, 1352, s. 566).

Mollabaşı makamının önemli görevi, teşkilatlanmadan ziyade seferlerde, özel hayatta ve eğitimde şahların yanında bulunmaktı. Mollabaşı, şahların dini konularda danışmanı idi. Şah Hüseyin döneminde mollabaşı, Şah'ın yol arkadaşı sıfatında, diğer makamlardan farklı bir şekilde dini politikaların uygulayıcısı değil üreticisi konumundaydı. Onun eğitim ve teşkilatlanma ile ilgili sorumlulukları, söz konusu görevine nazaran ikinci sıradaydı. Nitekim Mollabaşı Mir Muhammed Bâkır Hatunabâdî, vaktinin çoğunu Şah Hüseyin'in danışmanlığıyla geçirdi. Safevî Devleti'nde Mollabaşılık, Muhammed Bâkır Meclisî'nin ölümünden sonra ortaya çıkmıştı. Onun, Şah Hüseyin ile yakın ilişkisi dikkate alındığında adı geçen makamın, sürekli ulemâya danışan, ulemâ meclislerinde uzun vakit geçiren ve

memleket işlerinden habersiz Şah'ın isteği doğrultusunda oluştuğunu düşünmek yerinde olacaktır.[503]

Mollabaşı, zamanın tüm âlim, fazıllarının önde geleniydi. Şah, dini konularda ona başvurmuş ve söylediklerini dikkate almıştı. Mollabaşı, Şah'ın meclisinde ve âlimlerle toplantılarında yanında oturmuştu. Onun, her zaman Şah'ın huzurunda hazır olması gerekiyordu. Önceki Safevî şahları döneminde mollabaşı makamı olmamasına rağmen, Şah Hüseyin döneminin sonunda Mir Muhammed Bâkır, zikredilen makama tayin edildi.[504] Şah'ın, Çahar Bağ içindeki medreseyi inşa etmesiyle O, müderrislik görevini üstlenmişti. Mollabaşı medresede, kadim âlimlerin destur ve kaidelerine uygun bir şekilde, ilim talebeleri ve uygun kişilerin eğitimiyle ilgileniyordu. O; ihtiyaç sahiplerinin, kurtuluş talebinde olanların sorunlarıyla ilgilenmiş, şer'î kaidelerin uygulanması ve öğretilmesinde görev üstlenmişti. Bunun yanında, emr-i bi'l ma'rûfun uygulanması, yani helal ve harama dikkat, cebr ve taaddînin engellenmesi onun sorumluluğundaydı. Bahsi geçen görevlerin yanında mollabaşı, sadakaları uygun kişilere ulaştırmakla yükümlüydü. Tüm bu görevler için, iki yüz tümen maaş alırdı (Refiâ, 1385, s. 64).[505]

Mollabaşı makamında görev alan son kişinin Mir Hüseyin Hatunabâdî olduğu belirtiliyorsa da Molla Şah Muhammed Tebrizî'nin oğlu Molla Muhammed Hüseyin'in son mollabaşı olması muhtemeldir. Nitekim O, 1715 yılında İsfahan Şeyhülislamı, sonraki yıl ise mollabaşı olmuştu (Arjomand, 2016, s. 248).

3.2.3.4. Kadı ve Kazasker

Seyahatnâmelerde, kadılık ve bu makamın önemine sıklıkla değinilmişti. Kadılar, İran'ın ücra köşelerinde dahi görev almıştı. Onlar görev sahalarında, merkezden

---

[503] Bu konuda bkz. Sıfatgol, 1381, s. 415.

[504] Düstûru'l-Mülûk ve Tezkiretü'l-Mülûk eserlerinde, "Muhammed Bâkır" olarak bahsedilen kişi Muhammed Bâkır Meclisî değil, Mir Muhammed Bâkır Hatunabâdî'dir. O, Vekâyi el-Sinîn ve'l A'vâm eserinin yazarı Abdulhüseyin Hatunabâdî'nin kuzenidir. Bu konuda kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Sıfatgol, 1381, s. 416.

[505] Benzer anlatım Tezkiretü'l-Mülûk'te de geçmektedir. Fakat bu eserde, Mir Muhammed Bâkır Hatunabâdî'nin tüm ilmî birikimine rağmen, fazilette Ağa Cemal Hansârî'den, yani devrin bir diğer meşhur fakihinden aşağı olduğu belirtilmiştir. Yazara göre Ağa Cemal, mollabaşı makamına daha layıktır (Semîâ, 1368, s. 1-2).

gelen şer'î ve örfî kararların onaylanmasında son makam olarak görülüyorlardı. Kadının mühürlemediği belgelerin onaylanması mümkün değildi. Bu sebeple onlar, İran genelinde görev almıştı. Kadıların, her türlü resmî belgeyi incelemesi lüzumlu görülüyordu (Kaempfer, 1363, s. 125).[506]

Şah Hüseyin döneminde, Mirza Hidayet'in Meşhed Şeyhülislam'ı olarak görevlendirilmesi ile ilgili ferman incelendiğinde sadrın divanından, yani merkezden diğer şehirler için kadı tayin edildiği anlaşılmaktadır. Ancak bu şekilde tayin edilenler dışında bazı kadılar, şeyhülislâm tarafından da görevlendirilmişti (Caferiyan, 1379, s. 230).

Kazasker makamının yetkisi ise sadrın görev ve atama yetkisinin artmasıyla sadece askerlerin maaş işlerinde mühür yetkisi ile sınırlı kalmıştı. Bunun yanında onun, Safevî ordusunun şer'î işleriyle ilgilendiği de bilinmektedir. Kazasker, keşikhânedeki bürosunda divan beyi ve sadra yardım etmişti. Anlaşıldığı kadarıyla, divan beyi tarafından askerî işlerle ilgili konular, kazaskere teslim ediliyordu (Semîâ, 1368, s. 4-70).

Kazaskerin mührü, askerlerin maaş işlerinin düzenlenmesi açısından önemliydi. Onun mührü olmadan, eyalet yöneticilerinin maaş ödemesi mümkün değildi. Kazasker, her tümen muamelesi başına on dinar gelir elde etmişti (Refiâ, 1385, s. 69-70).

Safevî Devleti'nde, ilk dönemdeki askeri faaliyetlerin ikinci dönemde görülmemesi sebebiyle, yani Şah Abbas sonrası dönemde seferlerin azalması sebebiyle, kazaskerin önemi azalmış olmalıdır. Diğer taraftan sadr, şeyhülislâm ve son dönemde mollabaşı makamının dinî teşkilatlanmadaki önemlerinin artması neticesinde, kazasker arka planda kalmış veya adı geçen makamlar onun görevlerini üstlenmişti (Sıfatgol, 1381, s. 456).

---

[506] "… bu kadılık görevleri de tıpkı Osmanlı İmparatorluğunda olduğu gibi ilmi geleneğe sahip, eşraftan ve memuriyet geçmişi olan belirli ailelere verilmesi eğilimi vardı." (Hourani, 2015, s. 222).

3.2.3.5. İmam ve Müezzin

İmamlık, Şiî teşkilatlanma içinde cemaat ile irtibat açısından önemli bir yere sahipti. Onlar genellikle, bir sınav veya fakihin onayı gerekmeden cemaatin destek ve takdiriyle görevlendirilmişti. İran'da küçük ve büyük tüm mescitlerde görev alan imamlar, ahalinin zamanla oluşan alakası ile bulundukları bölgede yer edinmişlerdi. Başkentin merkez camisi ise önemi sebebiyle müctehid tarafından kontrol ediliyordu (Kaempfer, 1363, s. 128).[507]

Bu değerlendirmeyi destekler bir şekilde Nasr, cemaat imamlarını ahalinin seçtiğini ve yöneticinin bu konuda yetki sahibi olmadığını belirtmiştir. Ona göre, şahlar merkez teşkilatlanmasını oluşturmuştu. İdari açıdan önemli görülmeyen bölgelerdeki imam ve vaizlik makamlarını seçme görevi ise genellikle ahaliye bırakılmıştı (Nasr, 2007, s. 276).

Safevî kaynaklarına göre imamlar ve müezzinler, muhalifler ve Sünnîlerin Şiîleri yoldan çıkartmaması için her belde ve köyde görev almışlardı. Onların görevi, Şiî cemaatin namaz vakitlerinde camilerde bulunmaktı. Onlar, cemaatin uyumu ve bu uyumu bozanların belirlenmesi konusunda yetkiliydi. Dinin kurallarının cemaate öğretilmesi bu fakihlerin sorumluluğundaydı (Tünükâbünî, 1396, s. 347).

3.2.3.6. Halifetü'l-Hulefâ

Halifetü'l-Hulefâ makamının ortaya çıkmasında, Mürşid-i Kâmil yani Safeviyye Tarikatı şeyhlerinin idari işlerle ilgilenmesi ve müridlerine zaman ayıramaması etkili olmuştu. Halife bu şekilde, dergâhta eğitim talebinde olan tüm müridlerin mürşidi hâline geldi. O, şahlara vekâlet etmiş, Şah İsmail'in ağabeyi Sultan Ali döneminde, Şeyh Cüneyd döneminden beri Safeviyye Tarikatı'nın sadık müridi

[507] "… Muhacir âlimler, büyük şehirlerde şeyhülislâm, camilere vaiz ve medreselere hoca olarak tayin edildiler. Bundan dolayı muhacir âlimler İran halkı arasında Şii akide ve pratiğin ılımlı ve sağlam bir şekilde yayılmasında önemli bir rol üstlenmekteydiler." (Hourani, 2015, s. 222).

olan Hadim Bey, müridler ile merkez arasındaki irtibatı kontrol etmek amacıyla Halifetü'l-Hulefâ seçilmişti (Allouche, 1983, s. 67).[508]

Şah Tahmasb'ın, Şiîliğe sadık bir lider hâline gelmesi ve tarikat ile ilişkisini mürid-mürşid ilişkisinden şah-kul ilişkisine dönüştürmesi, Kızılbaşlar için halifetü'l-hulefâ'nın önemini arttırmıştı. Bu durum aynı zamanda, Şah Tahmasb sonrasında Kızılbaşların Safevî hanedanına dinî anlamdaki itaatinin Şiî bir şekil almasına sebep oldu. Şah Tahmasb sonrasında, halifetü'l-hulefâ makamı ve kontrol ettiği Kızılbaşların faaliyetleri, daha dikkatli bir şekilde takip ediliyordu. Bu dönem sonrasında, Kızılbaşların gulât hareketlere ilgi duyduğunu söylemek güçtür.[509]

Şah Abbas döneminde, hâlifetül-hulefâlık Şiî mezhebine göre yeniden şekillendi. Halife, Şiîliğin tervici konusunda görevlendirilmişti. Onun döneminde Kızılbaşların faaliyetlerinin baskılanması ve etki alanlarının daralmasıyla Şiî ulemâ, ferah bir zeminde faaliyetlerini sürdürmüştü. Halifetü'l-hulefâ, Safeviyye Tarikatı'nın geniş mürid ağını Safevî şahlarına bağlayan kişiydi. Onun naiplik görevi sayesinde Safevî şahları, tarikata bağlı tüm müridleri takip etmiş ve emirlerini ulaştırmıştı.[510] Onun, temsilci seçme ve bu temsilcileri müridlerin bulunduğu şehirlere dağıtma yetkisi vardı. Söz konusu makamın, devletin Şiîleşmesi ile sembolik bir hâle geldiği veya Şah Abbas döneminden itibaren önemsizleştiği iddiaları tartışmaya açıktır. Şah Süleyman'ın, bu makamı sembolik gördüğü ve halifenin Şah'ın özel ruhanî temsilcisi hâline geldiği anlaşılıyor. Halifetü'l-hulefâ; bayram, doğum günleri, zafer kutlamaları ve cuma gecelerinde Şah'a dua merasimi düzenlemiş, onun meclisinde bir yere sahip olmuştu. Halife, Safevî Devleti'nin son döneminde, tarikat ritüellerini devam ettirmiş, tevhidhânede sûfîler ile toplanmış

[508] İlk Halifetü'l-hulefâ, Taliş Hadim Bey'dir. Şah Tahmasb'ın son döneminde, Rumlu Hüseyin Kulu'nun bu görevi üstlendiği ve Kazvin'de, emrinde Anadolu'dan gelen on bin sofu olduğu bilinmektedir (Sümer, 1976, s. 82).

[509] Bu konuda bkz. Rumlu H. B., 1387, s. 650.

[510] Halifeler arasında asilzâde sınıfından kişilerin görülmesine rağmen, bunların büyük bir çoğunluğunun sıradan kişilerden oluştuğu bilinmektedir (Sümer, 1976, s. 82).

ve kadim geleneğe uygun merasimler düzenlemişti (Sanson, 1364, s. 65-70; Mansur Baht & Mukaddem, 1389, s. 133).[511]

Halifetü'l-hulefâ'nın temel görevlerinden biri, tevhidhânede sûfîler ve öğrencilerin hidayetiyle ilgilenmekti. Tevhidhânenin, sefer sırasında özel bir çadırı vardı. Çadırın halı, taam, helva ve diğer zaruri ihtiyaçları nazır-ı büyûtât tarafından tedarik ediliyordu. Sûfîler, kararlaştırıldığı gibi gün içinde ve akşamları ordu için dua edip ve Fatiha okuyorlardı (Refiâ, 1385, s. 307-308).[512]

Halifetü'l-hulefâlık makamının, Muhammed Bâkır Meclisî'nin şeyhülislâmlığı ile tamamen ortadan kalktığını düşünmek yanlış olur. Son dönemde, tasavvufî hareketler bastırılmış ve Kızılbaşların büyük bir bölümü Şiî-İmâmî mezhebi benimsemişti. Daha açık bir ifadeyle bu dönemde, Halifetü'l-hulefâ ve sûfîlerin inanç ve görevleri geçmişteki yapısından uzaklaşmış, Şiî bir hâl almıştı. Sûfîlerin itikadî sınırları aşmaması konusunda, saray tarafından gayret gösterilmiş, Şiî ulemâ görevlendirilmişti. Şah Tahmasb ve Şah Hüseyin dönemlerinde görev alan iki halifetü'l-hulefâ ile ilgili fermanlar incelendiğinde Safevî Devleti'nin, geçmişte olduğu gibi bahsi geçen makama önem verdiği görülmektedir. Ancak halifelik, emr-i bi'l ma'rûf çerçevesinde tanımlanmıştır. Halifelere, görev sahalarında ahalinin inançsal faaliyetlerine dikkat etmeleri, Şiîliği yaymaları, içki zina ve kumar gibi haramın karşısında durmaları emredilmiştir. Bunun yanında onun, zikredilen konularda yetkili makam bilinmesi ve emirlerine uyulması konusunda, bölgenin din adamları ve ümerâ uyarılmıştır (Caferiyan, 1379, s. 246-48).

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki Safevî tarihlerine göre, Kızılbaş inançsal ritüelleri, dar bir alanda olsa da son döneme kadar devam etmişti. Sûfîler, saray tarafından desteklenmiş ve onların düzenlediği ayinlere rütbeliler de katılmışlardı.

---

[511] Halifetü'l-hulefâ makamının, Osmanlı topraklarındaki Safevî propagandası önderliğinden ve Safeviyye Tekkesi'nin müridleri ile köprü konumundan söz edilmektedir (Savory R. , 1986, s. 357-358).

[512] "Nâzır-ı Büyûtât – Şah'ın ve onun aile üyelerinin, aynı zamanda saray görevlilerinin ihtiyaçlarını karşılamaktan dolayı kurulmuş çeşitli "kârhâne"lerin (iş yerlerinin, atölyelerin) genel başkanı vazifesini yerine getiriyordu. Bazı bilgilere göre, 33 tane bu tür kârhâne bulunmaktaydı. 1508 yılında Bağdat'ın fethi gerçekleşirken Yar Ahmed Huzânî'nin nâzır-ı büyûtât görevinde bulunduğunu biliyoruz." (Musalı, 2018, s. 26).

Safevî Devleti'nin amacı, Kızılbaşları kontrol altında tutmak ve devlete bağlılıklarını sürdürmekti (Sıfatgol, 1381, s. 552-553).[513]

[513] Tasavvufî ayinlerin devam ettiği ve Şah Hüseyin tarafından desteklendiği hakkında bkz. Morton A. H., 1993, s. 240-243.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Safevî Devleti'nin kuruluş evresinde Kızılbaşlar, sahip oldukları aşiret yapısı, nüfus, donanım ve tecrübe itibariyle, Safeviyye Tarikatı'ndan daha büyük bir yapıyı ifade ediyordu. Kızılbaş devlet tecrübesi, Safevî Devleti'nin kurulmasında etkili oldu. Şiî ulemânın Safevî dinî bürokrasisi ve siyasetinde etkin hâle geldiği dönemi, Kızılbaş varlığının pasivize edilmesi şeklinde yorumlamak yanlıştır. Kızılbaşlar ilk dönemde, Safevilere benzer yapıdaki Nurbahşiyye hareketi ve Serbedârîler'e karşı, Safevî hareketinin bölgedeki varlık ve üstünlük sebebi olmuştu. Onlar kuruluş döneminde, ulemânın yetkisinin tartışıldığı alanlarda devletin taşıyıcı gücü konumundaydılar. Bu sebeple, Kızılbaşlar ve Şiî ulemânın bir araya geldiği dönemi, itikadî açıdan Kızılbaş inanç yapısının gerileme dönemi olarak tanımlamak mümkünse de bu durumu, onların Safevî siyasetindeki genel faaliyetleri açısından sorgulamak temelsiz görünmektedir. Nitekim İran'da Şiî-İmâmî mezhebin ilânı ve tervici, adı geçen grupların iş birliğiyle gerçekleşmiştir. Kızılbaşlar bu dönemde, Şiî-İmâmî mezhebi ve Safevî Devleti'nin yeni dini siyasetini tedrici bir şekilde benimsemiştir.

Safevî Devleti'nin Şiîliği kabulü, dönemin siyasi ve dini rekabeti dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Sünnî yönetimlerin bölgede baskın olduğu bir dönemde Safevî Devleti'nin Şiîliği ilânı, Sünnî devletlerle arasına çektiği kalın bir itikadî çizgi olarak görülmelidir. Bu inançsal farklılaşma ilerleyen dönemde, Safevî Devleti'nin siyasi çıkarlarına hizmet etmiştir. Safevî Devleti zamanla, Şiî-İmâmî mezhebin şer'î kaidelerine göre şekillenmiştir. Kuruluş aşamasında, hanedanın şer'î Şiîlik konusunda yeterli bilgiye sahip olduğunu söylemek güçtür. Bunun yanında, Safevîlerin tasavvufî geçmişinin Şiîleşmede etkili olduğuna dair iddialar da şüphelidir. Nitekim tarikat aşamasında, tasavvufun bahşettiği karizmatik otorite ile İran'da güçlenen Safevî hareketi, merkezileşme ve bu anlayışı destekleyen ulemânın İran'a girmesiyle tarikat bağlarından aşamalı bir şekilde kopmuştur.

Buna göre, Şah İsmail döneminin sonuna doğru, Kızılbaş siyasi otoritesi ve inanç sisteminin şer'î Şiî bir devletin şekillenmesinde sorun teşkil ettiği fark edilmiştir.

Kızılbaşların dini ve siyasi alanda tek otorite olması, Safevî Devleti'ni merkezi otoritesi olgunlaşmış devletler karşısında zayıf göstermiştir. Şah İsmail, baskı ve zorlamayla Şiîleştirmenin devletin terakkisine katkı sağlamadığını bu dönemde anlamıştır. Ancak değişime yönelik iradeli bir politika, savaş yorgunu, askeri ve siyasi faaliyetlerde istekli olmayan bir lider, yani Şah İsmail tarafından uygulanamamıştır. Hasılı Şah İsmail dönemi, merkezi devlete katkı sağlayacak bir faaliyete sahne olmamış, dini alanda ise meşhur Şiî fakih Kerekî ile ilk görüşme dışında bir şey ifade etmemiştir. Bu dönemde, Şah İsmail'in Mürşid-i Kâmil iradesi hakkında olmasa da yenilmezliği konusunda sorun ve sorgulamalar başlamıştır. Bu durum, Şah Tahmasb yönetiminin ilk on yılı süresince devam eden Kızılbaş iç savaşına zemin hazırlamıştır. Yine de Kızılbaşlar arasında meydana gelen çatışmaların Safevî şahlarının Mürşid-i Kâmil otoritesini hedef aldığını veya dinî bir motivasyonla gerçekleştiğini söylemek güçtür. Öyle görünmektedir ki Kızılbaşlar, yavaş yavaş Şiî-İmâmî kaidelere uyum sağlamakla birlikte dar bir alanda olsa da devlet yıkılana kadar sûfî geleneklerinden ayrılmamış ve Safevî otoritesine itaatlerini devam ettirmişlerdir.

Şah Tahmasb, Şiî ulemâ ile iş birliği yapmış ve devleti merkezi bir hâle getirme gayreti göstermiştir. Bu dönemde Safevî Devleti, Sünnî devletlerin karşısında, şer'î Şiî İslâm'ın kalesi konumundadır. Şah Tahmasb dönemi, Safevî Devleti'nin Şiî ulemâ ve medreselerin yanında konumlandığı sürecin başlangıcıdır. Nitekim Şiî ulemânın dini etkinlikleri ve medreseler aracılığıyla, İran'ı toptan Şiîleştirme girişiminin en büyük adımları bu dönemde atılmıştır. Şiî teşkilatlanma, devletin değişen dini ve siyasi politikasını savunan, sahiplenen ve ahaliyi örgütleyen bir şekilde faaliyet göstermiştir. Öte yandan bahsi geçen dönemde, Şiî eğitiminin organize bir şekilde İran'da yürütülmesini sağlayacak imkân ve personel yoktur. Bu sebeple Şah Tahmasb dönemini, şer'î Şiîliğe dönüş ve Şiî-İmâmî propaganda aşaması olarak kabul etmek yerinde olacaktır. Şah Tahmasb üstlendiği Şiîliğin mürevvici misyonuyla, Safevî Devleti'nin son dönemine kadar devam eden Şiî-İmâmî organizayonun temelini atmıştır.

Şiî-İmâmî fıkhî düşüncesinde, gaybet döneminde kılıç kuşanmak yasaktır. Bu durumun istisnası, Mehdi el-Muntazar'ın zuhuru ve cihad ilanıdır. Görüldüğü

kadarıyla Şiî cemaatinin bekleyişi döneminde bu düşünce, Şiî bir devletin kurulmasının önünde temel engel olmuştur. Şiî cemaat tarih boyunca, Şiîlere dostluk gösteren ve koruyan Sünnî olmayan devletlerin kontrolünde olmayı, Sünnî devletlerin hâkimiyetine tercih etmiştir. Ancak Şiî din adamları, Safevî Devleti söz konusu olduğunda zikredilenden farklı bir tepki göstermiştir. Safevî Devleti'nin Şiî ulemâ teşkilatlanması konusunda ısrar ve gayreti, askerî ve idarî olanakları, Şiî düşmanı addedilen devletlere karşı topraklarının doğu ve batısında savaşması, ulemâya ilk defa toplu bir şekilde dünyevî bir yapıya katılıma cesareti vermiştir.

Kerekî'nin, Şehîd-i Evvel ve kadim ulemâdan etkilenerek son şeklini verdiği İmam'ın genel naipliği makamı ictihadı, din adamlarına devlet otoritesinin kontrolünde bir konum vadetmiştir. Böyle bir ortamda, Safevî şahları dini vergileri kontrol etmiş ve Cuma namazları sorunsuz bir şekilde devam etmiştir. Safevî hâkimiyetinde zikredilen faaliyetleri yöneten Şiî ulemâ, cemaati kontrol altında tutan bir hiyerarşi ve muhalif sesleri bastıracak devlet desteğine sahip olmuştur.

Bu şekilde olgunlaşan ve resmî olmayan nâib-i imam ve müctehidü'l zaman makamları rehberliğinde Şiî ulemâ, Mehdi el-Muntazar'ın kurulması arzulanan devletine hizmet ettiğini varsaymıştır. Bunun yanında söz konusu makamlar, Şiî mezhebin kesin kaidelerle belirlenmiş İmam'ın devleti dışındaki devletleri câir kabul etme düşüncesini, Şiî din adamları ve Safevî Devleti açısından müspet bir zemine çekmiştir. Bahsi geçen iş birliğinde Safevî Devleti, ulemâya verdiği niyabet yetkisiyle, onları devlet teşkilatlanmasında Şiîlik kaidelerine uygun bir şekilde konumlandırmıştır. Kerekî'nin mimarı olduğu bu anlayışın kapsamlı bir şekilde incelenmesi, Safevî Devleti'nin itikadî değişimi ve Şiî ulemânın bu gelişmedeki rolünü anlamak açısından önemlidir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Safevî Devleti ve Şiî ulemâ arasındaki uzlaşma zeminini, Şiî imamların ahbârı doğrultusunda gerçekleşen itikadî gelişim seyrine muhalif bir yapı olarak tanımlamak yanlıştır. Bu dönemde İran'da Şiîliği yayma görevini üstlenen din adamı sınıfı, fikrî ve fıkhî kaynağını icazetnamelerde görüldüğü gibi Şiî geleneğinden almış ve Safevî Devleti'ne özel bir Şiîlik inşası amacında olmamıştır.

Şah Abbas döneminde Kızılbaşlar, sahip oldukları otoriteyi büyük oranda Şiî ulemâya ve gulâm ordusuna devretmiştir. Kızılbaşların bu dönemde, siyasi ve askeri güçlerini gulâm ordusuyla paylaşması, Şah Tahmasb döneminden itibaren şekillenen devlet politikasının bir sonucudur. Safevî Devleti'nin merkezileşme planı doğrultusunda Şiî ulemâ ve gulâm ordusu, Kızılbaş gücüne karşı bir alternatif oluşturmuştur. Yine de Şah Hüseyin dönemine kadar devam eden rekabette Kızılbaşlar, askeri otoritelerini elden bırakmamıştır. Bu sebeple Şah Abbas dönemini, adı geçen üç gruptan birini ortadan kaldırma veya yükseltme çabası şeklinde değerlendirmek yanlıştır. Safevî Devleti bu dönemde, yeni güç merkezleri oluşturmuş ve bunlar arasında kontrol edebildiği bir denge kurmuştur.

Şah Abbas döneminde devlet-ulemâ ittifakı, Şah Tahmasb döneminde olduğu gibi ulemâya gösterilen itibar ve sunulan sınırsız faaliyet sahasıyla devam etmiştir. Bu dönemde bazı fakihler devletle çalışmaya yanaşmasa da söz konusu durum, genele yansımamıştır. Bunun yanında, İran'a Cebel-i Âmil'den gelen Arap ulemâ ve zamanla büyüyen yerli İranlı ulemâ arasındaki anlaşmazlıkları, yeni bir yapıda fıkhî zeminde ve eğitim geleneklerinin uyuşmaması sebebiyle gerçekleşen bir uyuşmazlık olarak tanımlamak yerinde olacaktır. Son döneme kadar azalarak devam eden bu uyuşmazlıklar, Safevi otoritesine muhalif bir yapı arz etmemiş ve İran'da Şiîliğin özgün gelişim sürecine katkı sağlamıştır. Şah II. İsmail döneminde Şiî din adamlarıyla ilişkilerde görülen gerilme, Şah Abbas döneminde unutulmuştur. Şah Abbas, din adamlarıyla ilişkisini kurumsal bir zemine çekmiş ve onlara devlet otoritesinin üstünlüğünü kabul ettirmiştir. Safevî Devleti'nin son dönemine kadar sorunsuz bir şekilde devam eden devlete itaatin inşasında, Şah Abbas'ın iradesinin mutlaklığı konusunda gösterdiği kararlılık etkilidir. Nitekim Şiî ulemâ, Şah Abbas'ın iradesine itaat ve saltanatının Şiî siyaset nazariyesine göre desteklenmesi konusunda gayret göstermiştir. Bu şekilde, İran ahalisinin Şiîleşme süreci devam ederken Safevî şahlarının otoritesi tanımlanmış ve İran'da Şiîlik, zikredilen şekilde idrak edilmiştir.

Son dönemde ulemâ, Şiî tarihinde görülmemiş bir propaganda ve teşkilatlanma kabiliyeti ile İran'ın tamamına hitap etmiştir. Şah Hüseyin döneminde gelişiminin zirvesine ulaşan Şiî yapılanma, devletin siyasi anlamda kontrolü kaybettiği

zamanlarda dahi cemaat ile irtibatını korumuştur. Bahsi geçen dönemde, İran'ın üç önemli Şiî şehrinde üç meşhur fakih şeyhülislamlık makamını kontrol etmiştir. Söz konusu şeyhülislamlar, oluşturdukları güçlü cemaat yapısı ile İran'ın geri kalanının düşünce ve faaliyetlerini şekillendirmiştir. Bunlardan ilki, mutedil bir Ahbârî olan ve başkent şeyhülislamı olması sebebiyle devletin Şiîlik politikasını destekleyen Muhammed Bâkır Meclisî'dir. İkinci kişi, Şiî mezhep için önemli bir şehir olan ve son dönemde Ahbârî ekolün ve tasavvufa muhalefetin yeniden canlandığı Kum'un şeyhülislamı Muhammed Tahir Kumî'dir. Üçüncü kişi ise Hür el-Âmilî'dir. O, İran'daki Şiî varlığının en mühim mabedi olan İmam Rıza Türbesi'nin bulunduğu Meşhed'in şeyhülislâmı olması sebebiyle önemli bir görev üstlenmiştir. Üç şeyhülislamın son döneme şekil veren ortak özellikleri, Ahbârî fıkıh ekolünü desteklemeleri ve tasavvufa muhalefet etmeleridir. Onlar aynı zamanda, Safevî Devleti ile iş birliğinin bir işareti olarak yönettikleri şehirlerin Cuma imamlığını üstlenmişlerdir. Onların faaliyetlerinin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi, son dönemin itikadî ortamı ve Şiî-İmâmî mezhebin İran'da aldığı son şekli anlamak açısından faydalı olacaktır.

Şah Hüseyin döneminde, Şiî-İmâmî mezhep ve cemaat İran'daki otoritesini somutlaştırmış ve bu sayede tüm şehirlerin Şiîleşme süreci tamamlanmıştır. Safevî Devleti'nin inançsal zeminde oluşturduğu güçlü temel sayesinde Şiî cemaat, devletin çöküş döneminden itibaren artarak devam eden siyasi sorunlar ve yer yer muhalif yönetimlere rağmen varlığını devam ettirmiştir.

KAYNAKÇA

ANA KAYNAKLAR

Âlî, G. M. (1997). *Kitâbü't-Târîh-i Künhü'l-Ahbâr* (Cilt I.cilt kısım II). (M. Ç. Ahmet Uğur, Düz.) Kayseri: Erciyes Üniversitesi.

Âmilî, B. M. (1336). *Külliyât-i eş'âr-i Farsî ve Mûş u Gorbe.* (T. Mehdi, Düz.) Tahran.

Âmilî, B. M. (1357). *el-Keşkûl.* (E. Ayetullâhî, Düz.) Tahran.

Âmilî, B. M. (1387). *Risaletü'l İtikadât.* (C. Cuyâ, Düz.) Tahran: Esatir.

Âmilî, H. b. (tarih yok). *el-'Ikdu'l-hüseynî.* (e.-Y. es-Seyyid Cevâd el-Müderrisî, Düz.) Yezd.

Âmilî, M. b. (1398). *el-Lümʿatü'd-Dımaşkıyye.* (K. Seyyid Muhammed, Düz.) Necef: Camiat'ul-Necef el-Diniyye.

Anonim. (1349). *Alem-ârâ-yı Şah İsmail.* (A. M. Sâhib, Düz.) Tahran: Tercüme ve Neşr-i Kitâb.

Anonim. (1350). *Tarîh-i Âlem Ârâ-yı Safevî.* (Ş. Yedullah, Düz.) Tahran: İntişarât-i Bunyad-i Ferheng-i İran.

Anonim. (1364). *Cihângüşâ-yı Hâkân.* (M. AllahDuta, Düz.) İslamabâd: Merkez-i Tahkikat-i Farsi-yi İran ve Pakistan.

Anonim. (1943). *Tadhkirat al-Mulūk: A Manual of Safavid Administration (Circa 1137/1725).* (V. Minorsky, Dü.) E. J. W. Gibb Memorial Series.

Anonim. (2016). *Kızılbaşlar Tarihi-Tarih-i Kızılbaşan-.* (G. Tufan, Çev.) İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Asaf, M. H. (1973). *Rüstemü't Tevârîh.* (M. Meşirî, Düz.) Tahran: Çaphâne-i Sipihr.

Aşıkpaşazâde. (1947). *Tevârih-i Âl-i Osman.* (N. Atsız., Düz.) İstanbul: Türkiye Yayınevi.

Bahrânî, Y. b. (1986). *Lüʾlüʾetü'l-Bahreyn fi'l-icâze li-kurreteyi'l- ayneyn.* (B. Muhammed Sâdık, Düz.) Beyrut: Dârü'l-Edva.

Barbaro, J. (2009). *Anadolu'ya ve İran'a Seyahat.* (E. Afyoncu, Düz., & T. Gündüz, Çev.) İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Bayat, O. B. (2014). *İlşkiler: Bir Şiî/Katolik Oruç Bey Bayat/İranlı Don Juan.* (T. Gündüz, Çev.) İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Careri, G. F. (1348). *Sefernâme-i Careri.* (A. Nahcivâni, Çev.) Tebriz: İdâre-yi Külli Ferheng ve Hüneri Azerbaycan-i Şarkî.

Celaleddin, M. (1366). *Ruznâme-i Molla Celal.* (S. Vahidniya, Düz.) Tahran: İntişârât-ı Vahid.

Celalzâde, M. (1997). *Selim-name.* (U. Ahmet, & Ç. Mustafa, Düz) Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.

Cerceau, J.-A. d. (1391). *Alel-i Sukut-i Şah Sultan Hüseyin.* (V. Şadan, Çev.) Tahran: Kitab Serâ.

Cezâirî, S. N. (1961). *el-Envârü'l-nu'mâniyye.* Tebriz.

Chardin, J. (1336). *Seyahanâme-i Şarden* (Cilt II-III-IV). (A. Muhammed, Çev.) Tahran: Emir Kebir.

Chardin, J. (2014). *Chardin Seyahatnamesi* (1 b.). (S. Yerasimos, Düz., & A. Meral, Çev.) İstanbul: Kitap Yayınevi.

Conâbedî, M. B. (1378). *Ravzatü's Safeviye.* (T. Gulâm Mirza, Düz.) Tahran: Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî.

Contarini, A., & Zeno, C. (2016). *Doğu'da Venedik Elçileri: Caterino Zeno ve Ambrogio Contarini'nin Seyahatnameleri.* (T. Gündüz, Düz., & T. Gündüz, Çev.) İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Cüveynî, A. A. (1367). *Târîh-i Cihângüşâ.* (K. Muhammed, Düz.) Tahran.

Della Valle, P. (1348). *Sefername-i Pietro Della Valle.* (Ş. Şuaeddin, Düz.) Tahran.

Ebü'l-Hadîd, İ. (1385). *Şerhu Nehci'l-belâga.* (n. M.-F. İbrâhim, Düz.) Kahire.

Efendi, M. A. (1403). *Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzü'l-fuzalâ* (Cilt 7). (e.-H. Seyyid Ahmed, Düz.) Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mar'aşî.

el-Katifî, İ. b. (1388). Risâle el-ha'riyye fî tahkik'ül mesele elseferiye. (C. Resul, Düz.) *Miras-i Baharistan (Evvel)*.

el-Katifî, İ. b. (1413). es-Sirâcü'l-vehhâc li-def'i acâci Kâtı'ati'l-lecâc. *el-Harâciyyât.* içinde Kum: Neşri'l İslâmî.

el-Kummî, E. C. (1978). *Risâletu'l-İ'tikadâti'l-İmâmiyye (Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları).* (E. R. Fığlalı, Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Ensarî, M. R. (1380). *Destûrü'l Mülûk.* (M. T. Dânişpejûh, Düz.) Tahran.

Erdebilî, A. b. (1378). *Hadîkatü'ş-Şîa.* (H. Sadık, Düz.) Kum: Ensariyân.

Erdebilî, D. T. (1373). *Safvatu's-Safâ.* Tehran: Tabeş.

Erdekânî, M. G. (2014). *Câm-ı cihân-nümâyi Abbâsî.* (H. Ali, Düz.) Uppsala: Uppsala University Press.

Esterâbâdî, M. E. (1426). *el-Fevâidü'l-medeniyye fi'r-reddi ale'l-kâili bi'l-ictihâd ve't-taklîd fi'l-ahkâmi'l-ilâhiyye.* (A. Rahmetullâh Rahmetî, Düz.) Kum: Neşri'l-İslâmî li Câmi'ati Müderrisîn.

Fesâ'î, H. M. (1378). *Farsnâme-i Nâsırî* (Cilt II). (M. r. Fesâ'î, Düz.) Tahran: Emir Kebir.

Figueroa, D. G. (1343). *Sefernâme-i Don Garcia de Silva Figueroa: Sefir-i İspanya der Derbâr-i Şah Abbas-i Evvel.* (S. Gulamrıza, Çev.) Tehran, Nashrenow.

Fumnî, A. (1353). *Tarih-i Gilan.* Tahran: Kitabfuruşi Furuği.

Gaffarî, K. A. (1343). *Târîh-i Cihân Ârâ.* (N. Hasan, Düz.) Tahran: Hafız.

Hamevî, M. b. (1363). *Enis'ül Müminîn.* (M. Mir Haşim, Düz.) Tahran: Bünyâd-i Bi'set.

Handemîr, E. M. (1370). *İran Der Rüzgâr-ı Şah İsmail ve Şah Tahmasb-ı Safevî.* (T. Gulam Rıza, Düz.) Tahran.

Handmîr, G. b. (1954). *Habîbü's-siyer fî ahbârî efrâdi'l-beşer* (Cilt IV). (D. Muhammed, Düz.) Tahran: İntişârât-ı Hayyâm.

Hânsârî, M. B. (1392). *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât.* (R. Seyyid Muhammed Ali, Düz.) Tahran.

Hatunâbadî, A. (1352). *Vekâyi el-sinîn ve'l A'vâm.* (B. M., Düz.) Tahran: Kitapfurûşî-yi İslâmiyye.

Hemedânî, R. F. (1373). *Câmiʿu't-tevârîh* (Cilt IV). (R. Muhammed, Düz.) Tahran: Miras-ı Mektub.

Herevî, E. S. (1383). *Fütûhât-ı Şâhî.* (N. Muhammed Rızâ, Düz.) Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhîr-i Ferhengî.

Hidâyet, R. K. (1336). *Mecmaʿu'l-fusahâʾ.* (M. Musaffâ, Düz.) Tahran.

Hillî, İ.-M. (1414). *Nehcü'l-hak ve keşfü's-sıdk.* (e.-H. U. Aynullah, Düz.) Kum: Dârü'l-Hicre.

Hillî, M. (1310). *el-Meʿâric fî usûli'l-fıkh (Meʿâricü'l-usûl).* Tahran.

Hillî, M. (1409). *Şerâ'i'u'l-İslâm fî mesâ'ili'l-helâl ve'l-harâm.* Tahran: İstiklâl.

Hoca Saadettin. (1999). *Tacu't-Tevarih* (Cilt IV-V). (P. İsmet, Düz.) Ankara: Kültür Bakanlığı.

Huncî, F. b. (1362). *Sulûku'l-Mulûk.* (M. Muhammed Ali, Düz.) Tahran: İntişârât-ı Harezmî.

Huncî, F. b. (1382). *Târîh-i Alem-Ârâ-yi Emîn-î : Şerh-i Hükmrânî Selâtîn-i Ak koyunlu ve zuhûr-i Safeviyân.* (M. e. Aşık, Düz.) Tahran: Miras-ı Mektub.

Hür el-Âmilî, M. b. (1376). *Vesâʾilü'ş-Şîʿa* (Cilt I-XX). (Ş. Abdürrahîm Rabbânî, Düz.) Tahran: Müessese-i Âl-i Beyt.

Hür el-Âmilî, M. b. (1385). *Emelü'l-âmil fî zikri ulemâi Cebel-i Âmil.* (e.-H. Ahmed, Düz.) Bağdat: Mektebetü'l-Endülüs.

Hür el-Âmilî, M. b. (1400). *Risâletü'l-isnâ aşeriyye fi'r-red ale's-sûfiyye.* (D. Muhammed, Düz.) Kum: Matbaatü'l-İlmiyye.

Hüseynî, H. b. (1379). *Târîh-i Îlçî-yi Nizâmşâh.* (N. Muhammed Rızâ, & K. Hanedâ, Düz.) Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî.

İsfahânî, M. Y.-i. (1372). *Holdeberrîn (İran der devre-i Safeviyye).* (M. Mir Haşim, Düz.) Tahran: İntişârât-ı Mevkûfât.

İsfehânî, M. M. (1989). *Hulâsâtü's-siyer.* (A. İrec, Düz.) Tahran.

Kaempfer, E. (1363). *Sefernâmeyi Kaempfer.* (C. Keykavus, Çev.) Tahran: İntişarati Harezmî.

Kâşânî, F.-i. (1371). *Deh Risale muhakkık-i bozorg-i Feyz-i Kâşânî.* (İ. Seyyid Kemaleddin Fakih-i, Dü.) İsfahan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri'l-mü'minin Ali Aleyhisselam.

Kâşânî, M. M.-i. (1316). *el-Kelimâtü't-taʿrîfe fî menşe'i ihtilâfi'l-ümmeti'l-merhûme.* Tahran.

Kâşânî, M. M.-i. (1371). Âyîne-i Şâhî". *Deh Risâle-i Muhakık-i bozorg Feyz Kâşânî.* içinde Isfahan: Merkez-i Tahkikat-i İlmî ve Dinî-yi İmam Emirülmüminin Ali.

Kâşânî, M. M.-i. (1371). İʿtizâr. İ. Seyyid Kemaleddin Fakih-i (Düz.) içinde, *Deh risale muhakkık-i büzürg-u Feyz-i Kâşânî* (s. 278-290). İsfahan: Merkez-i Tahkikat-ı İlmi ve Dini İmam Emiri'l-mü'minin Ali Aleyhisselam.

Kaşmirî, M. A. (1382). *Nucûm el-semâ fî terâcim el-ulemâ.* Tahran: Emir Kebir.

Katof, F. A. (1356). *Sefernâme-i Fedot Afanas Yevic Katof.* (M. S. Hümayûnferd, Çev.) Tahran: Kitaphane-i Millî.

Kazvinî, B. M. (1378). *Cevâhir'ül-Ahbar (Bahş-i Tarih-i İran ez Kara Koyunlu tâ sâl-i 984 h.k.).* (N. Muhsin Behram, Düz.) Tahran.

Kazvinî, E. H. (1367). *Fevâidü's-Safevîyye.* Tahran: Mütâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî.

Kazvinî, M. M. (1329). *Abbasnâme.* (D. İbrahim, Düz.) Erâk: Kitapfuruş-i Davudî.

Kazvinî, Y. b. (1363). *Lubbü't Tevarih.* (B. Muhammed, Düz.) Tahran.

Kemrehî, A. b. (1416). *Risâle der lüzûm-i vücûd-i müctehid der asr-i gaybet.* (C. Resul, Düz.) Kum: Mîras-ı islâmi-yi Îrân.

Kerekî, A. b. (1408). *Câmiu'l-makâsıd* (Cilt 8). Kum: Müessese-i Âl-i beyt.

Kerekî, A. b. (1409). Risâle fî salâti'l-cum'a. M. Hassun (Düz.) içinde, *Resâilü'l Kerekî* (Cilt 1). Kum: Ayetullahü'l-Uzmâ el-Mar'aşî.

Kerekî, A. b. (1409). *Resâilü'l Kerekî* (Cilt I-II). (H. Muhammed, Düz.) Kum: Mektebetü Ayetullahü'l-Uzmâ el-Mar'aşî.

Kerekî, A. b. (1413). Kâtı'atü'l-lecâc fî hilli'l-harâc. *el-Harâciyyât.* içinde Kum: Neşri'l İslâmî.

Krusinski, J. T. (1973). *The History of the Late Revolution of Persia.* New York: Arno Press.

Kuleynî, M. b. (2007). *Usul-u Kâfi: Akıl ve Cehil, İlmin Fazileti ve Tevhid Kitaplarıyla Hüccet Kitabının Birinci Bölümü.* (A. Turan, & S. S. Karakuş, Çev.) İstanbul: Al-i Taha Yayıncılık.

Kumî, K. A. (1359). *Hülasatü't-Tevârih.* (İ. İhsan, Düz.) Tahran: Dânişgâh-i Tahran.

Kumî, M. T. (1416). Redd-i Sûfiyye. R. Caferiyan (Düz.) içinde, *Mîras-ı İslâmî-yi Îrân* (Cilt IV, s. 131-150). Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefî.

Kumî, M. T. (1958). *Tuhfetü'l Ahyâr.* Tahran: Çaphane-i musavver.

Kumî, M. T. (2018). *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Ḥikmat al-ʿârifîn.* (A. Anzali, & S. M. Gerami., Düz) Leiden-Boston: Brill.

Kuşeyrî, A. (2017). *Kuşeyrî Risâlesi (Sufilerin İnanç ve Ahlakı).* Ankara: Semerkand Yayınları.

Levhî, M. M. (1384). *Kifâyetü'l-mühtedî fî marifeti'l-Mehdî.* Kum: Dâru't-Tefsir.

Masum, M. M. (1351). *Tarih-i Selatin-i Safeviyye.* (S. E. Hasen, Düz.) Tahran.

Meclisî, M. B. (1382). *Aynü'l-hayât.* (R. Seyyid Mehdi, Düz.) Kum.

Meclisî, M. B. (1960). *Hakku'l-yakîn.* Tahran: Çaphâne-yi Şirket-i sahâmî.

Meclisî, M. B. (1972). *Bihârü'l-envâr.* Tahran: Daru'l Kutubu'l İslâmiye.

Membre, M. (1993). *Mission to the Lord Sophy of Persia (1539-1542).* Londra: School of Oriental and African Studies.

Mirhand, M. b. (1339). *Ravzatü's-Safa Fi Siretil Enbiya Ve'l Muluk Ve'l Hulefa* (Cilt VIII). Tahran.

Müfîd, Ş. (1410). *el-Mukniʿa.* Kum: Neşrü'l İslâmî.

Müneccimbaşı, A. D. (1975). *Müneccimbaşı Tarihi (Sahaifü'l-Ahbâr).* (E. İsmail, Çev.) Tercüman 1001 Temel Eser Serisi.

Müstevfi, M. M. (1375). *Zübdetü't Tevârih.* Tahran.

Nasıri, M. A. (1371). *Elkâb ü Mevâcib-i Devre-i Selâtîn-i Safeviyye.* (R. Yusuf, Düz.) Tebriz: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Firdevsî.

Nasıri, M. İ. (1373). *Destur-î Şehrîyâran: Salhâ-yî 1105 tâ 1110 Pâdîşâhî-yi Şâh Sultan Hüseyin-i Safevî.* (M. Muhammed Nâdir Nâsırî, Düz.) Tahran: Bunyâd-i Mevkûfat-i Mahmud Afşar.

Nasrabâdî, M. T. (1361). *Tezkire-i Nasrâbâdî.* (D. Vahîd-i, Düz.) Tahran.

Natanzî, M. b. (1373). *Nekâvetü'l-Âsâr fî Zikri'l-Ahyâr.* (İ. İşrâkî, Düz.) Tahran: İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi.

Nevbahtî, H. b. (1355). *Fıraku'ş-Şîʿa* (Cilt I). (B. Muhammed Sâdık, Düz.) Necef.

Olearius, A. (1369). *Sefernâme-i Adam Olearius.* (M. Hüseyin, Çev.) Tahran: İntişarârati-i Kitap Berâye Heme.

Paşazâde, M. A. (1379). *İnkılâbü'l-İslâm Beynü'l-Havâs Ve'l-Avâm.* (C. Resul, Düz.) Kum: İntişârât-ı Delîl.

Refiâ, M. (1385). *Destûrü'l Mülûk.* (M. Muhammed İsmail, Düz., & A. Kürdabâdî, Çev.) Tahran.

Rumlu, H. B. (1387). *Ahsenü't Tevârîh.* (N. Abdülhüseyin, Düz.) Tahran: İntişârât-ı Esâtîr.

Safevî, T. b. (1362). *Tezkire-i Şah Tahmasb.* Tahran: İntişarât-i Şark.

Sanson. (1364). *Sefernâme-i Sanson.* (T. Tefzali, Çev.) Tahran: İntişarât-i İbn-i Sina.

Sebzevâri, M. B. (1381). *Ravzatü'l-envâr-ı Abbâsî.* (L. Necef, Düz.) Kum: Bustân-i Kitâb-i Kum.

Sefernâme-i Venizîyan der İran (Şeş Sefernâme). (1349). (M. Emiri, Çev.) Tahran: Harezmi.

Semîâ, M. (1368). *Tezkiretu'l-Mülûk.* (D. Seyyid Muhammed, Düz.) Tahran: Müessese-yi İntişârat-i Emir Kebir.

Shirley, S. A. (1362). *Sefenême-i Beraderan-i Shirley.* (A. Dehbaşî, Düz., & Avans, Çev.) Tahran: Nigâh.

Şâmî, N. (1987). *Zafernâme.* (L. Necati, Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Şamlu, V. b. (1371). *Kısasu'l-Hâkânî.* (N. Seyyid Hasan Sadat, Düz.) Tahran: Vezâret-i Ferheng ve İrşad-i İslâmi.

Şirazî, A. B. (1369). *Tekmiletu'l-Ahbâr: Tarih-i Safevîyye ez Ağaz ta 978 Hicri-Kameri.* (N. Abdülhüseyin, Düz.) Tahran.

Şirazî, H. Z. (1996). *Tekmiletü'l-Ahbar.* (R. Ebülfez, Çev.) Bakü: İlim Neşriyatı.

Şirazî, M. A. (1339). *Tarâiku'l-Hakâyık.* (M. Muhammed Cafer, Düz.) Tahran: İntişârât-ı Kitâbhâne-i Senâî.

Şîrâzî, S. M. (1340). *Se Asl.* (N. Seyyid Hüseyin, Düz.) Tahran: Danişgâh-i Ulûm-i Ma'kûl ve Menkûl-i Tahran.

Şîrâzî, S. M. (1381). *Kesrü'l-asnami'l-câhiliyye fi zemmi'l-mutasavvıfîn.* (M. Cihângirî, Düz.) Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-i Sadrâ.

Şîrâzî, S. M. (1389). Risaletun fi Halk'il-Amal. *Mecmua-i Resail-i Felsefi.* içinde Tahran: Bunyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ.

Şüşterî, N. (1365). *Mecâlisü'l-müʾminîn* (Cilt I-II). (A. Seyyid Ahmed, Düz.) Tahran: Kitâbfürûşî-yi İslâmiyye.

Tahrânî, Â. B. (1936-1978). *ez-Zerîʿa ilâ tesânîfi'ş-Şîʿa* (Cilt I-XXV). Necef-Tahran.

Tavernier, J. B. (1336). *Sefername-i Tavernier.* (Ş. Hamid Erbab, Düz.) Tahran.

Tebrizî, H. H. (1998). *Ravzatu'l Cinân ve Cennâtü'l Cenân* (Cilt I-II). (K. Cafer Sultan, Düz.) Tahran.

Tebrizî, M. Z. (1994). *Ferâ'id el-fevâid fî Ahvâl-i Mesâcid ve medâris.* (C. Resul, Düz.) Tahran: Defter-i Neşri-i Mirâs-i Mektub.

Tünükâbünî, M. b. (1396). *Kısasü'l-ulemâ.* Tahran: İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi.

Türkmen, İ. B. (1317). *Zeyl-i târih-i âlem ârâ-yı Abbâsî .* Tahran: Çâphâne-i İslâmiyye.

Türkmen, İ. B. (1387). *Tarih-i Âlem Ara-yı Abbasi.* (İ. Afşar, Düz.) Tahran: Emir Kebir.

Türkmen, İ. B. (1945). *Târih-i Alem Âra-yi Abbasi* (Cilt I-II-III). (G. Ali, Çev.) İstanbul: TTK.

Türkmen, İ. B. (2009). *Târîh-i ʻÂlemârâ-yı ʻAbbâsî* (Cilt I). (O. N.Musalı, Çev.) Bakü: Tahsil Neşriyatı.

Yezdî, M. C. (1365). *Tarih-i Abbâsî ya Rûznâme-i Molla Celal.* (V. Seyfullah, Düz.) Tahran: İntişârât-i Vahid.

Zahidî, Ş. H. (1924). *Silsiletü'n-Neseb-i Safeviyye.* Berlin: İntişârât-ı İrânşehr.

ARAŞTIRMA ESERLERİ

Abbaslı, M. (1976). Safevîlerin Kökenine Dair. *Belleten*(158, c. XL), 287-329.

Abdi, H., & Zerkâni, S. M. (2017). Tahlil-i Goftemâni-i Risalehâ-yi Reddiye ber Tasavvuf der asr-i Safevî. *Edebiyat-i İrfânî, 9*(16), s. 119-144.

Abisaab, R. J. (2004). *Converting Persia : Religion and Power in the Safavid Empire.* London/ New York: I.B Tauris.

Abisaab, R. J. (2015). Moral Authority in the Safawid State. D. Farhad, & A. b.Sajoo (Düz.) içinde, *The Shi"i World: Pathways ın Tradition and Modernity.* I.B.Tauris.

Abisaab, R. J. (2015). Peasant Uprisings in Astarabad : the Siyāh Pūshān (wearers of black), the Sayyids, and the Safavid State. *Iranian Studies*, 2-14.

Abisaab, R. J. (2015). Shiʿi jurisprudence, sunnism, and the traditionist thought (akhbārī) of Muhammad Amin Astarabadi (d. 1626–27). *International Journal Middle East Studies, 47*(1), s. 5-23.

Açıkgenç, A. (2020). Molla Sadrâ. *DİA, 30*, 259-265. Ankara.

Ağaçeri, H., & Allahyâri, H. (1390). Tahvil-i ve Tenv'i-i Mefhum-i Seyyaâdet der Asr-i Safeviyye. *Mütalaat-i Tarih-i islâm*(9), 7-26.

Ağaçeri, S. H. (1389). *Mukaddeme-i Ber Münasebat-ı Din u Devlet Der İran Asr-ı Safevi.* Tahran: İntişarât-i Tarh-i nû.

Aka, İ. (1993). X. yüzyıldan XX. Yüzyıla kadar Şiilk. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* (s. 70-99). İstanbul: İslâmi İlimler Araştırma Vakfı.

Akoğlu, M. (2009). Büveyhîler'in mezhebî eğilimleri/politikaları üzerine. *Bilimname*(XVII), 123-138.

Aksu, H. (1995). Fazlullah-ı Hurûfî. *DİA, 12*, 277-279. İstanbul.

Akyüz, V. (1997). Hârisî, Hüseyin b. Abdüssamed. *DİA, 16*, 203. İstanbul.

Algar, H. (1976). The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance. *Studia Islamica*, 123-152.

Algar, H. (1995). Feyz-i Kâşânî. *DİA, 12*, 520-522. İstanbul.

Algar, H. (2004). Merci-i Taklîd. *DİA, 29*, 172-174. Ankara.

Algar, H. (2007). Noktaviyye. *DİA, 33*, 204-205. İstanbul.

Alimoğlu Sürmeli, Z. (2017). İbn Dâ'î Er-Râzî'nin Tebsıratu'l-'Avâm fî Ma'rifeti Mekâlâti'l-Enâm Adlı Eserinde İslam Mezheplerini Tasnifi. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*(35), 293-306.

Allouche, A. (1983). *The Origins and Development of the Ottoman-Ṣafavid Conflict (906-962/1500-1555).* Berlin: K. Schwarz.

Altunkaya, M. (2014). XIV. Asır İrân Tasavvuf Eğilimleri Bağlamında İrfânî Tasavvufa Dair. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*(5(1)), 171-189.

Âlu Safa, M. C. (1981). *Târîh-i Cebel-i Âmil.* Beyrut: Dâru'n-Nehâr.

Amanat, A. (2001). The Nuqtawi Movement of Mahmūd Pisīkhānī and His Persian Cycle of Mystical materialism. Farhad Daftary (Düz.) içinde,

Mediaeval Isma'ili History and Thought (s. 281-297). Cambridge: Cambridge University Press.

Anay, H. (1996). Findiriskî. *DİA, 13*, 109-111. İstanbul.

Anzali, A. (2013). The Emergence of the Ẕahabiyya in Safavid Iran. *Journal of Sufi Studies*, s. 149-175.

Anzali, A. (2017). *Mysticism in Iran: The Safavid Roots of a Modern Concept.* Columbia, S.C.: The University of South Carolina Press.

Arıkan, A. (2009). Gîlân'da Son Zeydî Yönetim (Âl-i Kârkiyâ). *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(20), s. 1-26.

Arjomand, S. A. (1981). Religious Extremism (Ghuluww), Sûfism and Sunnism in Safavid Iran:1502-1722. *Journal of Asian History*(15).

Arjomand, S. A. (1984). *The Shadow of God and Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890.* Chicago: The University of Chicago Press.

Arjomand, S. A. (1988). The Mujtahid of the Age and the Mullabashi: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi'ite Iran. S. A. Arjomand (Dü.) içinde, *Authority and Political Culture in Shi'ism.* State University of New York Press.

Arjomand, S. A. (2016). *Sociologyof Shi'ite Islam: Collected Essays.* Leiden: Brill.

Arjomand, S. A. (2018). Shiʿite Theodicy, Martyrdom and the Meaning of Suffering. *Sociology of Shiʿite Islam: Collected Essays.* içinde Leıden: Brill.

Arjomand, S. A. (2018). The Rise of Shah Esmāʿil as a Mahdist Revolution. *Sociology of Shiʿite Islam.* içinde Leiden: Brill.

Aubin, J. (1984). Revolution chiite et conservatisme. Les soufis de Lāhejān, 1500-1514 (Etudes Safavides II). *Moyen Orient &Océan Indien*, 1-39.

Aubin, J. (1998). L'avènement des Safavides reconsidéré. 1-130.

Aydoğmuşoğlu, C. (2011). Safevi Hükümdarı Şah Abbas'ın Dinî Siyaseti. *Turkish Studies*(6/3), 1330-1337.

Aydoğmuşoğlu, C. (2011). Şah Abbas ve Zamanı. (*Doktora Tezi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi.

Aydoğmuşoğlu, C. (2013). Safevî, Kaçar ve Babür Bayrakları Üzerine Bir Değerlendirme. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, 13*, 51-59.

Babayan, K. (1993). The Wanıng of The Qızılbash: The Spırıtual and The Temporal ın Seventeenth Century Iran. (Basılmamış *Doktora Tezi)*. Princeton University.

Ballı, H. H. (2013). *Hurufiliğin Doğuşu ve Fazlullah Hurufi.* İstanbul: Hikmetevi Yayınları.

Barzegar, K. N., Edrisi, M., & Motallebi, M. (2016). Bunyadhâ ve Tehevvul-i Endişe-i Galiyane-i Sufiyan ez Şeyh Cüneyd ta Şah İsmail: Nakş-i Ayinhayi Ehl-i Hak(Kakeyi), Aleviyan ve Shbaks. *Research Journal of Iran Local Histories*, 5-18.

Bashir, S. (1997). Between Mysticism and Messianism: The Life and Thought of Muhammad Nurbaks(d.1464). (Basılmamış *Doktora Tezi)*. Yale University.

Bashir, S. (2001). The Imam's Return: Messianic Leadership in Late Medieval Shi'ism. L. S. Walbridge (Dü.) içinde, *The Most Learned of the Shiʿa: The Institution of the Marjaʿ Taqlid* (s. 21-31). Oxford Scholarship Online.

Bashir, S. (2003). After the Messiah: The Nūrbakhshiyyeh in Late Timurid and Early Safavid Times. A. J. Newman (Düz.) içinde, *Society and Culture in the Early Modern Middle East: Studies on Iran in the Safavid Period* (s. 295-313). Leıden-Boston: Brıll.

Bello, I. A. (1984). The Safavid Episode: Transition From Spiritual to Temporal Leaders. *Islamic Studies*(23), s. 1-19.

Beyânî, Ş. (1367). *Dîn ü Devlet der İrân-i Ahd-i Moğol.* Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî.

Beyanî, Ş. (2015). *Moğol Dönemi İran'ında Kadın.* (U. Mustafa, Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Boyle, J. (1971). Ibn al-Alḳamī. *EI²*, 702.

Bozkurt, F. (2018). *Buyruk-İmam Cafer-i Sadık Buyruğu.* İstanbul: Salon Yayınları.

Bozkuş, M. (2003). *Büveyhîler ve Şiîlik.* Sivas.

Browne, E. G. (1953). *A Literary History of Persia.* London: Cambridge Univ. Press.

Caferiyan, R. (1369). Rûyârûyî-i Fakîhân ve Sûfiyân der Asr-ı Safevîyyân. *Keyhân-i Endîşe*(23).

Caferiyan, R. (1370). Pejûheş-i der "Risâlehâ-yi Nemâz-i Cuma" Devrân-i Safevîyye. *Noor İlm*(39), s. 81-124.

Caferiyan, R. (1375). *Tarih-i Teşeyyu' Der İran* (Cilt II). Tahran.

Caferiyan, R. (1376). Endîşehâye Yek Âlimi Şiî Der Devlet-i Safevî: Ayetullah Ali Naki Kemrehî. 108-140. Hukûmet-i İslâmî.

Caferiyan, R. (1379). *Safeviyye der 'arse-i Dîn, Ferheng ve Siyâset.* Kum: Pejûheşgede-yi havza ve dâneşgâh.

Caferiyan, R. (1384). *Kaveşhâ-yi tâze der bâb-i ruzgâr-i Sâfevî.* Kum.

Caferiyan, R. (1387). *Nakş-i Hanedân-i Kerekî der Tesis ve tedavûm-i Devlet-i Safevî.* Tahran: İlm.

Caferiyan, R. (1390). Gozâreşi yek Risâle-i Fıkhî der Tevcih-i Saltanat-i Safevî.

Caferiyan, R. (1399). *Makâlât ve Risalet-i Târihî (Defter-i Heftom).* Kum.

Caferiyan, R. (2013). Bağdat'ın Düşmesinde Nasıruddin Tusi'nin ve Şiilerin Rolü Efsanesi. *Misbah*(5), 77-91.

Cahen, C. (1982). Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Şiîlik Problemi. (H. Çev. Sabri, Düz.) *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 308-19.

Calder, N. (1991). Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imami Shi'i Theory of Ijtihad. *Studia Islamica*(70), 57-78.

Calmard, J. (1996). Shi'i Rituals and Power II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion. C. Melville (Düz.) içinde, *Safavid Persia: A History of an Islamic Society* (s. 139-190). London: I.B. Tauris.

Calmard, J. (2003). Popular Literature Under the Safavids. *Society and Culture in the Early Modern Middle East*(46), s. 315-339.

Cebecioğlu, E. (1998). Haydar el-Âmülî. *DİA, 17*, 26-27. İstanbul.

Cemali, M. K.-i. (1998). *Teşkilat-i Devlet-i Safevi ve ta'mim-i mezheb-i teşeyyu' devazde imami be ünvan-i tenha mezheb-i resmi.* İsfahan: Muessese-yi İntişarat-i Emir-i Kebir.

Chittick, W. C. (1988). Two Seventeenth-Century Persian Tracts on Kingship and Rulers. A. Said Amir (Düz.) içinde, *Authority and Political Culture in Shi'ism* (s. 267-302). Suny press.

Corbin, H. (1988). The Meaning of the Imam for Shi'ite Spirituality. H. D. Seyyed Hossein Nasr (Dü.) içinde, *Shiism Doctrines, thought, and spirituality.* New York press.

Corbin, H. (2013). *İslam Felsefesi Tarihi.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Çalışkan, İ. (1993). Ca' feri Mezhebinde İbâdetler (Şiiliğe Göre Fürû'u'd-dîn=İbadetler). *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu.* İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı.

Çavuşoğlu, A. H. (210). Şehîd-i Evvel. *DİA, 38*, 437-440. İstanbul.

Çelenk, M. (2005). 16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği. (Basılmamış *Doktora Tezi)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi.

Dabashı, H. (1996). Mir Damad and the Founding of the School of Isfahan. O. Leaman, & S. Nasr (Dü) içinde, *History of Islamic Philosophy* (s. 597-634). London: Routledge.

Daftary, F. (1999). Ismāʿīli-Sufi Relations in Early Post-Alamūt and Safavid Persia. L. L., & M. D. (Dü) içinde, *The Heritage of Sufism: Volume III. Late Classical Persianate Sufism (1501-1750)* (s. 275-289). Oxford: Oneworld.

Dağlar, M. (2017). Şah Tahmasb'ın Dini Siyaseti (1524-1576). (Basılmamış *Doktora Tezi)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Dağlar, M. (2020). Safevî Bürokrasisinde Seyyidler (1524-1629). *History Studies*(12/3), 999-1010.

Danişpejûh, M. T. (1972). Yek Perde ez Zindeganî-yi Şah Tahmasb-i Safevî. *Mecelle-i Danişgede-i Edebiyat ve Ulûm-i İnsani-yi Meşhed*(4).

Dickson, M. B. (1958). Shah Tahmâsb and the Uzbeks: The Duel for Khurâsân with Ubayd Khan 930-946/1524-40. (Basılmamış *Doktora Tezi)*. Princeton University.

Düzdağ, M. E. (1983). *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı.* İstanbul: Enderun Kitabevi.

Düzenli, P. (2005). Şeyhülislam Ebussûd Efendi Fetvâları Işığında Osmanlı Sünnîliği. *Marife*(3), s. 259-286.

Ekinci, M. (2010). Safeviyye Tarikatı ve Türkmenler Üzerindeki Rolü. *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, 143-174. (B. Halil İbrahim, Dü.) Sakarya Üniversitesi Yayınları.

el Kâtip, A. (2005). *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şuradan Velayet-i Fakihe.* Ankara: Kitabiyat.

Ellek, H. (2016). Şerîat-Tarîkat-Hakîkat-Marifet Dörtlüsünde Şerîatın Yeri ve Önemi. *Turkish Studies*(11/5), s. 249-268.

el-Muhâcir, C. (1989). *el-Hicre el-'âmiliyye ilâ İran fî asrı's- Safevî: esbâbuhâ et-tarihıyye ve netâicühâ es-sekâfiyye ve's-siyâsiyye.* Beyrut.

Eminî, A. (1365). *Şehîdan-i Râh-i Fazilet.* Tahran: İntişarat-i Tûs.

Eravcı, H. M. (2002). Safevî Hanedanı. *Türkler, VI*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Erşed, M., & Ahmed Sultânî, M. (1392). Beresî-i Nakd ve Enasır-i Umde-i Âmiyâne der Ebû Müslimâme (Dastan-i Bulend-i Âmiyâne Duvre-i Safevîyye). *Mütalaât-i Nakd-i Edebî*(32).

Felsefi, N. (1375). *Zendegâni-yi Şah Abbas-ı Evvel* (Cilt I-II-III). Tahran: İntişarât-ı İlmî.

Fığlalı, E. R. (1993). Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu* (s. 34-46). İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı.

Fığlalı, E. R. (1994). *Türkiye'de Alevîlik Bektâşîlik.* İstanbul: Selçuk Yayınları.

Fığlalı, E. R. (2001). İsnâaşeriyye. *DİA, 23*, 149-153.

Floor, W. (1365). *Ber Uftâden-i Safevîyân ve Ber Ameden-i Mahmud Afgan.* Tahran: İntişarât-i Tus.

Floor, W. (2000). The "ṣadr" or head of the Safavid religious administration, judiciary and endowments and other members of the religious institution. *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 150*(2), s. 461-500.

Floor, W. (2003). The Khalifeh al-Kholafa of the Safavid Sufi Order. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaf*(153), 51-86.

Geçkin, H. (2016). Büveyhîler döneminde Bağdadda Şiîlik. (Basılmamış *Yüksek Lisans Tezi)*. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gholsorkhi, S. (1994). Ismail II and Mirza Makhdum Sharifi: An Interlude in Safavid History. *International Journal of Middle East Studies*(26), s. 477-488.

Gleave, R. (2007). *Scriptualist Islam: The History and Doctrines of the Akhbārī Shīʿī School.* Leiden: Brill.

Gökbulut, S. (2008). Sünnî Bir Tarîkatın Şiîleşen Kolları: Kübreviyye-Şiîlik İlişkisi. *Marife, 8*(3), s. 285-308.

Gökbulut, S. (2016). Safevîler Devrinde Şiîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15*(30), 269-397.

Gökbulut, S. (2016). Seyyid Haydar Âmülî ve Câmi'u'l-esrâr ve Menba'u'l-envâr Adlı Eserinde Tasavvuf-Şiîlik İlişkisi. *Tasavvuf*(37), 45-71.

Gölpınarlı, A. (1987). *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîîlik.* İstanbul: Der Yayınları.

Gölpınarlı, A. (2014). *Kaygusuz Abdal Hatayi Kul Himmet.* İstanbul: Kapı Yayınları.

Gündüz, T. (2008). Safeviler. *DİA, 35*. İstanbul.

Gündüz, T. (2015). *Kızılbaşlar Osmanlılar Safevîler.* İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Hairi, A.-H. (1965). Mīr Lawhī. *EI²*, 94-95.

Heern, Z. M. (2017). One Thousand Years of Islamic Education in Najaf: Myth and History of the Shiʿi Hawza. *Iranian Studies, 50*(3), 415-438.

Heern, Z. M. (2018). Three Sources of Shiʿi Knowledge and Authority:Texts, Reason, and Mysticism in Islamic Intellectual History. *Journal of Shi'a Islamic Studies, 11*(1), s. 43-78.

Hicâzî, B. (2002). *Za'ifeh: Berresî-yi Câygâh-i Zen-i Irânî der 'Asr-i Safevî.* Tahran: Kasideserâ.

Hınz, W. (1362). *Teşkil-i Devlet-i Milli der İrân.* (K. Cihandari, Çev.) Tahran: Harezmi.

Hinz, W. (1371). *Şah İsmail-i Dovvom-i Safevî.* Tahran: İlmî ve Ferheng.

Hodgson, M. G. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.* Chicago: University of Chicago Press.

Hourani, A. (2015). Cebel-i 'Amil'den İran'a. (K. Çev. Habib, Dü., & H. Kartaloğlu, Çev.) *Usul İslam Araştırmaları*(23), s. 213-226.

Hünerfer, L. (1971). *Gencine-i Asâr-i Târihî-yi İsfahan.* Tahran: Çaphâne-i Zîbâ.

Hüseyinzâde, S. M. (1387). *Endişe-i Siyâsi-i Muhakkik Kerekî.* Kum: İntişarat-i Bustan.

Ibrahım, H. (2019). The Life and Intellectual Output of Muḥammad Muḥsin al-Fayḍ al-Kāshānī (1007/1598–1091/1680). (Basılmamış *Yüksek Lisans Tezi)*. Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University.

İlhan, A. (1993). Şia'da Usulü'd-Din. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, (s. 409-433). İstanbul.

İltimas, A. (2014). Ali İlâhiler: Ali İlâhi İnanci ve Seyyid İnayed Öyküleri Üzerine Röportaj. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. (A. Küçükkalfa, Röportaj Yapan)

İnayet, H. (1365). *Endişe-i Siyasî der İslam-ı Muasır.* Tahran: Hârezmî.

Işılak, H. (2022). Safevîler Dönemi İmâmiyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar. (Basılmamış *Doktora Tezi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

İşrakî, İ., & Alavî, N. H. (1393). Vahde-i Mezhebî-yi İrân der Dovre-i Safevî. *Fasılnâme-i ilmî Şiî Şinâsî*(12), 259-282.

İzdî, H. (2012). Şahân-i Safevî ve Ziyâret. *A Quarterly for Shiite Studies*(10), 131-152.

Kadi, W. (2003). The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya. (E. Kohlberg, Dü.) *Shi'ism*(33), s. 169-194.

Kalın, İ. (2003). An Annotated Bibliography of the Works of Mullā Sadrā with a Brief Account of His Life. *IS*(XLII), 21-62.

Kallek, C. (2001). Şîa Kamu Maliyesi Literatürü. *Divan*(11), s. 23-57.

Kallek, C. (2002). Kerekî, Muhakkık-ı Sânî. *DİA, 25*, 280-282. Ankara.

Kaplan, D. (2008). Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şiîleştirme Politikaları. *Marife, 8*(3), 183-203.

Kartaloğlu, H. (2019). Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar: Şehîd-i Evvel ve Ali el-Kerekî Örneği. *İran Çalışmaları Dergisi, 3*(2), s. 39-65.

Keddie, N. R. (1969). The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran. *Studia Islamica*, 31-53.

Kesrevi, A. (1355). *Şeyh Safi ve Tebareş.* Tahran: İntişarat-ı Kütibe.

Kesrevi, A. (1378). *Müşa'şaiyân.* Tahran: Ferdovs.

Keyanî, M. (1369). *Tarih-i Hankâh der İran.* Tahran: Tahurî.

Kîyâ, S. (1320). *Noktavîyan ya Pesihâniyan.* Tahran.

Kohlberg, E. (1989). "Behar al-Anwar". *Encyclopædia Iranica, IV*, 90-93.

Kohlberg, E. (2012). Āmolī, Sayyed Bahâ'-al-dîn. *EIr, I*, 983-985.

Kohlberg, E. (2020). "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period". A. Ehteshami (Dü.) içinde, *In Praise of the Few: Studies in Shiʿi Thought and History* (Cilt 1, s. 187-212). Leiden: Brill.

Köse, M. (2020). Ali er-Rıza Meşhed'i Bağlamında Şiilikte Ölüm, Yas, Türbe ve Ziyaret. *Bilimname*, 159-200.

Köse, M. (2020). Ali er-Rıza Meşhed'i Bağlamında Şiilikte Ölüm, Yas, Türbe ve Ziyaret. *Bilimname*, 159-200.

Kramer, M. S. (1987). *Shi'ism, Resistance and Revolution.* London: Routledge.

Kurt, M. (2018). Safevi Dönemi Şiî Ulema ve Velâyet-i Fakih'in Ortaya Çıkmasını Hazırlayan Tarihsel Süreç Üzerine. *İran Çalışmaları Dergisi, 2*(1), s. 61-90.

Kutlu, S. (2007). Tarihsel Süreçte Aleviliğin Yazılı Kaynaklarında Yapılan Metin Tahrifâtı: Safvetu's-Safa'nın Türkçe Çevirileri Örneklemi Üzerinden. (20), s. 21-32.

Kütükoğlu, B. (1993). *Osmanlı - İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612).* İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.

Lambton, A. (1385). *Devlet ve Hükümet der İslâm.* (F. Muhammed Mehdi, & S. Abbas, Çev.) Tahran: Müessese-i tanzim ve neşr-i asâr-i İmam Humeynî.

Lewis, B. (1986). *The Political Language of Islam.* Chicago/London: The University of Chicago Press.

Lınder, R. P. (1983). *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia.* Bloomington: Indiana University.

Lockhart, L. (1368). *İnkıraz-ı Silsile-i Safeviye.* (M. K. İmad, Çev.) Tahran: İntişarât-i Morvarid.

Madelung, W. (1978). Kaysāniyya. *EI² (İng.), IV*, 836-838.

Madelung, W. (1980). A Treatise of the Sharif al-Murtadā on the Legality of Working for the Government. *BSOAS*(XLIII), s. 18-31.

Madelung, W. (1981). Shiite Discussions on the Legality of the Kharaj. (R. Peters, Düz.) *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Europeenne des Arabisants et Islamisants*.

Madelung, W. (1982). Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam. (M. George, Düz.) *La notion d'autorite au Moyen Age*, 163-173.

Madelung, W. (1988). *Religious Trends in Early Islamic Iran.* (E. Yarshater, Dü.) Albany, New York: Bibliotheca Persica.

Madelung, W. (2012). al-Karakī. *EI²*, 610. Brıll.

Maeda, H. (2003). On the Ethno-Social Background of Four Gholam Families from Georgia in Safavid Iran. *Studia Iranica*(XXXII/2), s. 243-278.

Malcolm, J. (1362). *Tarih-i İrân.* (M. İ. Hayret, Çev.) Tahran.

Mansur Baht, K., & Mukaddem, S. M. (1389). Câygâh-ı Ulemâ der destgâh-ı kudret devre-i Safeviyye (Devrân-ı Şah Abbas-ı Evvel, Şah Safi ve Şah Abbas-ı Dövvom. *Târih-i İran*(64/5).

Matsunaga, Y. (2000). Examining the Views of 'Allâmah Majlisî on Legitimate Political Authority (Sultanat-I Mashru'ah) and The Guardianship of the Jurist (Wılâyat-ı Faqîh). *Orıent*(XXXV), 12-22.

Matthee, R. (1994). Administrative Stability and Change in Late-17th-Century Iran: The Case of Shaykh Ali Khan Zanganah (1669-89). *International Journal of Middle East Studies, 26*(1), s. 77-98.

Matthee, R. (1994). Coffee in Safavid Iran: Commerce and Consumption. *Journal of the Economic and Social History of the Orient, 37*(1).

Matthee, R. (1996). Unwalled Cities and restless Nomads: Firearms and artillery in Safavid Persia". C. Melville (Düz.) içinde, *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society.* I.B. Tauris.

Matthee, R. (1999). *The politics of trade in Safavid Iran : silk for silver, 1600-1730.* Cambridge: Cambridge University Press.

Matthee, R. (2000). Prostitutes, Courtesans, and Dancing Girls : Women Entertainers in Safavid Iran. (B. B. Rudi Matthee, Düz.) *Iran and Beyond, Essays in Middle Eastern History in Honor of Nikki R. Keddie*, 121-150.

Mazzaoui, M. M. (1972). *The Origins of the Safâwids: Si'ism, Sufism and Ghulat.* Wıesbaden: Freiburger Islamistudien.

McChesney, R. D. (1987). Waqf and Public Policy: The Waqfs of Shah'Abbas, 1011-1023/1602-1614. *Asian and African Studies, 15*(2), s. 165-190.

Meçin, M. (2021). Molla Sadrâ'nın Tasavvuf Yorumu ve Dönemin Sözde Mutasavvıflarına Yönelttiği Eleştiriler. *Eskiyeni*(44), s. 475-498.

Mehdevî, M. (1379). *Zindeginâme-i Allâme Meclisî* (Cilt II). Tahran: Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî.

Melıkoff, I. (1993). *Uyur İdik Uyardılar Alevilik - Bektaşilik Araştırmalar.* İstanbul: Cem Yayınevi.

Melikoff, I. (2009). *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe.* Cumhuriyet Kitapları.

Melikoff, I. (2012). *Türk-İran Epik Geleneği içiinde Horasan Teberdarı Ebu Müslim.* (A. Sarı, Çev.) İstanbul: Elips Kitap.

Melville, C. (1996). Shah Abbas and Pilgrimage to Mashad. C. Melville (Düz.) içinde, *Safavid Persia: History and Politics of an Islamic Society* (s. 191-229). London-New york: I.B Tauris&Co Ltd Publishers.

Merçil, E. (1992). Büveyhîler. *DİA, 6*, 496-500. İstanbul.

Minorsky, V. (1942). The Poetry of Shah Ismail I. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, X*, 1006-1029.

Minorsky, V. (1957). Shaykh Bālī-efendi on the Safavids. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*(20), 437-450.

Moazzen, M. (2011). Shi'ite Higher Learning and the Role of the Madrasa-yi Sulṭānī in Late Safavid Iran. (*Doktora Tezi)*. Toronto: University of Toronto.

Modarressi, H. (1991). Review of The Just Ruler (al-sultan al-'adil) in Shi'ites Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence. *Journal of the American Oriental Society*(111/3), s. 549-562.

Modarressi, H. (2014). Şiî Fıkhında Rasyonalizm ve Gelenekselcilik: Bir Ön Araştırma. (K. Çev. Habib, Dü.) *e-makâlât Mezhep Araştırmaları, VII*(1), 189-207.

Momen, M. (1987). *An introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism.* New Haven and London: Yale University Press.

Morton, A. (1996). The Early Years of Shah Isma'il in the Afzal al-tavârîkh and Elswhere. M. Charles (Düz.) içinde, *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society* (Cilt IV). London: I.B Tauris.

Morton, A. H. (1993). The Chub-ı Tariq and Qızılbash Ritual in Safavid Persia. J. Calmard (Dü.) içinde, *Etudes Safavides* (s. 226-245). Paris.

Mottahedeh, R. P. (1995). Traditional Shi'ite Education in Qum. *Harvard Middle Eastern and Islamıc Review, II*(1), s. 89-99.

Mottahedeh, R. P. (1996). Shi'ite Political Thought and the Destiny of the Iranıan Revolution. A.-S. Jamal S. (Düz.). içinde Abu Dhabı: The Emirates Center for Strategic Studies and Research.

Muhibbî, M. E. (1285). *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer* (Cilt III). Kahire.

Musalı, N. (2009). Anonim Bir Safevi Kaynağı Işığında Bektaşi ve Alevi Tarihine Dair Bilinmeyen Gerçekler. *Uluslararası Hacı Bektaş Veli Sempozyum Bildirileri*, (s. 374-388). Ankara.

Musalı, N. (2016). Şeyh İbrahim Safevî Döneminde Erdebil Tekkesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları*(80), 9-30.

Musalı, N. (2018). I. Şah İsmail'in İdarî-Askerî ve İctimaî-İktisadî Politikaları Üzerine Bazı Notlar ve Değerlendirmeler. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*(5(14)), 1-46.

Musalı, N. (2019). "Safevîlerin Erzincan Valisi Nur Ali Halife Rumlu ve Anadolu'daki faaliyetleri. *Erzincan Tarihi Sempozyumu.* Erzincan.

Musalı, N. (2021). Safevi Şeyhleri Erdebil Hakimi idilermi?. *"Ortaçağ Azerbaycan Tarihinin Aktuel Problemleri" Mevzusunda Republika İlmi-PRATİK Konferansı* (s. 52-67). Bakü: Qarbi Kaspi Üniversitesi.

Musavi, S. A. (2019). Mehdi'i Bekleme Felsefesi ve Bekleyişi En Faziletli Amel Oluşu. *Misbah*(15), 31-42.

Mutaharri, M. (2016). Teorik İrfan, Pratik İrfan ve Ahlak ilmi. *Misbah*(12), 147-181.

Münferd, M. F. (1377). *Muhaceret-i Âlimhâ-yi Şiî ez Cebel-i Âmil be İrân.* Tahran: Çaphâne-i Sepehr.

Nasr, H. (2007). Religion in Safavid Persia". *Iranian Studies*, 271-286.

Necefli, T., & Dedeyev, B. (2018). Safevî Devleti'nin Bayrakları. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 31-46.

Nevaî, A. (1368). *Şâh İsmâʿîl-i Safevî.* Tahran.

Nevâî, A. (1368). *Şah Tahmasb-i Safevî: Mecmua-i Esnâd ve Mekatibât-ı Târihî Hemrâh bâ Yâddaşthâ-yı Tafsilî* (2 b.). Tahran: İntişârât-ı Erguvan.

Newman, A. (1993). The Myth of Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Ali al-Karaki and Safawid Shiism. *Die Welt des Islams*(33), 66-112.

Newman, A. J. (2006). *Safavid Iran Rebirth of a Persian Empire.* London: I.B Tauris.

Nuri, M. H. (1988). *Müstedreku'l Vesail ve Müstenbetu'l Mesail.* Beyrut: Müessesetü'l-Âli'l-Beyt.

Ocak, A. Y. (1999). *Türkler, Türkiye ve İslam.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Ocak, A. Y. (2000). Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış. *Belleten, 64*(239), 129-160.

Ocak, A. Y. (2007). *Türkler, Türkiye ve İslam.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Onat, H. (1993). Yirminci Asırda Şiilik ve "İran İslam Devrimi. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, (s. 123-151). İstanbul.

Onat, H. (2003). Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine. *İslamiyat*(3), 111-126.

Öz, M. (1996). Gâliyye. *13*, 333-337. Ankara: DİA.

Öz, M. (1998). Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *DİA, 18*, 37-39. İstanbul.

Öz, M. (1998). Humus. *DİA, 18*, 369-370. İstanbul.

Öz, M. (1999). İbn Ebû Cumhûr. *19*, 428. İstanbul: DİA.

Öz, M. (2003). "Mehdî el-Muntazar". *DİA, 28*, 376-377. Ankara.

Öz, M. (2012). Vâkıfe". *DİA, 42*, 487-488. İstanbul.

Öz, M. (2020). Mîr Levhî. *DİA, 30*, 128-129. Ankara.

Öz, M. (2022). Keysâniyye. *DİA, 25*, 362-363. Ankara.

Öz, M., & İlhan, A. (2000). İmâmet. *DİA, 22*, 201-203. İstanbul.

Özdemir, H. A. (2006). Müsta'sım-Billâh. *DİA, 32*, 126-127. İstanbul.

Özen, Ş. (2011). Teftâzânî. *DİA, 40*, 299-308. İstanbul.

Özgüdenli, O. G. (2006). Müşa'şa'lar. *DİA, 32*, 155-156. İstanbul.

Parizi, M. E. (1367). *Siyaset ve İktisad-ı Asr-ı Safevi* (Cilt IV). Tahran.

Parsadust, M. (1375). *Şah İsmail-i Evvel.* Tahran: Şirket-i Sehami.

Parsadust, M. (1381). *Şah Tahmasb-ı Evvel.* Tahran: Şirket-i Sihami.

Petruşevski, İ. P. (1354). *İslâm der İran: Ez Hicret tâ Payân-i Karn-i Nohom-i Hicri.* Tahran: Peyam.

Potter, L. G. (2011). Moğollar Sonrası İran'da Sûfîler ve Sultanlar. (Ş. Çvr. Hanifi, Düz.) *Tasavvuf ilmî ve akademik araştırma dergisi*(28), 215-243.

Pürcevâdi, N. (2002). On İki İmam Şiiliğinde Tasavvuda Muhalefet. (A. Trc. Kartal, Düz.) *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(11/1), s. 234-242.

Quinn, S. A. (1996). The Dreams of Shaykh Safi al-Din and Safavid Historical Writing. *Iranian Studies, 29*(1/2), 124-147.

Rahmati, M. K. (2009). Cafer b. Ali Safevi Halka-yi Hızfşode ez Târih-i Safevîyân. 389-444.

Rasekh, A. A. (2015). Agents of hidden Imam:Shiite Juristic Authority in Light of the Doctrine of Deputyship. (Basılmamış *Doktora Tezi)*. Montreal, Quebec: Concordia University.

Ravendi, M. (1368). *Târîh-i İçtimâi-yi İran* (Cilt 7). Tahran.

Rencber, M. A., & Meşkuriyân, M. T. (1389). Muvacehe-yi Muhakkik Kereki bâ İstikrar-i Hakimiyet-i Safevî der Asr-i Şâh İsmail-i Evvel (H.907-930). *Pejuheşhâ-yi Tarihî Danişgâh-i Isfahan*(4), 107-136.

Rızâyî, r., & Bahşi, M. e.-R. (1393). Nakş-i Medâris-i asr-i Safevîyye der Gostereş-i Teşeyyu' Devazde İmâmi. *Edyân ve İrfân, 47*(2).

Rizvi, S. H. (2007). Isfahan Scholl of Phılosophy. *Encyclopædia Iranica, XIV*, 119-125.

Rizvi, S. H. (2010). Sayyid Niʿmat Allāh al-Jazāʾirī and his Anthologies: Anti-Sufism, Shiʿism and Jokes in the Safavid World. *Die Welt des Islams*(50), s. 224-42.

Roamer, H. R. (1986). The Safavid Period. L. &. L. (Düz.) içinde, *The Cambridge History of Iran* (Cilt 6). Cambridge: Cambridge University Press.

Saboriani, M., & Parsania, H. (1396).Şerait-i Tesis-i Nihâd-i Merciiyyet Taklîd-i Şiâ. *Faslnâme-i İlmî- Pejuheş-i İslâm ve Mütalaât-i içtimâi*(3), 30-50.

Sarwar, G. (1939). *History of Shah Ismail Safawi.* New York: New York : AMS Press.

Savory, R. (1960). The Principial Offices of the Safavid State During the Reign of Ismail I. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 90-105.

Savory, R. (1980). *Iran Under the Safavids.* New York: Cambridge University press.

Savory, R. (1986). The Safavıd Admınıstratıve System. P. J. Lockhart (Dü.) içinde, *The Cambrıdge History of Iran* (Cilt 6, s. 351-372). Cambrıdge: Cambridge University Press.

Savory, R. M. (1960). The Principal Offices of theSafawid State during the Reign of Isma'îl I (907–30/1501–24). *BSOAS*, 91-105.

Savory, R. M. (1961). The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Tahmâsp I (907-30/1501-24). *BSOAS*(24), 64-85.

Savory, R. M. (1987). *Studies on the History of Safavid Iran.* Variorum Reprints.

Scarcia, G. (2012). al-Ḥurr al-ʿĀmilī. *EI²(III)*, 588-589.

Schmidtke, S. (2003). The İjâza from 'Abd Allâh b. Sâlih al- Samâhîjî to Nâsir al-Jârûdî al-Qatîfî: Asource for the Twelver Shi'i Scholarly Tradition of Bahrayn. (F. M. Daftary, Düz.) *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*, 65-85.

Sıfatgol, M. (1381). *Sâhtâr-ı Nihâd ve Endişe-i Dinî der İran-i Asr-i Safevî (Târîh-i Tehevvulât-i- dînî İran der Suddehâ-i Dehom tâ Devâzdehom Hicrî Kamerî).* Tehran: Rasâ.

Sohrabiabad, H. (2018). Akkoyunluların Mezhepsel Eğilimleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 203-223.

Sohrabiabad, H., & Akın, B. (2019). Tarihi Bulgular ve Hakîki'nin Bilinmeyen Şiirlerinden Hareketle Karakoyunluların Mezhebi Eğilimleri Üzerine Yeni Tespit ve Görüşler. *Alevilik–Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 179-224.

Soltani, M. A. (2017). Serencam, Velâyetnâme ve Buyruk'ta Alevilerin Ortak İnançları. (D. T. Çvr. Esra, Dü., & T. Esra Doğan, Çev.) (16), s. 247-324.

Spintâ, A. (1967). *Târihçe-i evkâf-i Isfâhan.* Isfahan: İntişârât-i İdâre-i Kull-i Evkâf-i Mıntıka-yi Isfahân.

Spuler, B. (1392). *Târîh-i Moğûl der İrân.* (M. A. Mahmud, Çev.) Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî.

Stanfield Johnson, R. (1994). Sunni Survival in Safavid Iran: Anti-Sunni Activities during the Reign of Tahmasp I. *Iranian Studies*(27), 122-133.

Stanfield Johnson, R. (2004). The Tabarra'iyan and the Early Safavids. *Iranian Studies*(37-1).

Stewart, D. (2003). The Genesis of the Akhbari Revival. M. Mazzaoui (Düz.) içinde, *Safavid Iran and Her Neighbors* (s. 167-193). Salt Lake City: University of Utah Press.

Stewart, D. J. (2016). Safevî İran'a Âmilî Ulemânın Göçüne Dâir Notlar. (K. Çev. Habib, Dü., & H. Kartaloğlu, Çev.) *Mezhep Araştırmaları Dergisi*(2), 271-314.

Sümer, F. (1969). Anadolu'da Moğollar. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 1-149.

Sümer, F. (1976). *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü.* Ankara: Güven Press.

Sümer, F. (2001). Karakoyunlular. *DİA, 24*, 434-438. İstanbul.

Szuppe, M. (1996). Kinship Ties Between the Safavid and the Qizilbash Amirs in Late Sixteenth Century Iran: A Case Study of the Political Career of Members of the Sharaf al-Din Oghli Tekkelu Family. C. Melville (Dü.)

içinde, *Safavid Persia: History and Politics of an Islamic Society* (Cilt IV, s. 79-104). London-Newyork: I.B Tauris& CO Ltd.

Şabânî, R., & Gorzîn, A. (1391). Dunyâtalebi-yi Zaveyenişînan-i Erdebil: (Tahlil-i ber İlel-i Gerâyişi Sufiyân-i Safevî be Kesb-i Kudret). *Faslnâme-i Moskuya*, 23.

Şah, S. (2007). Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri. (*Doktora Tezi), I.II*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şahin, R. N. (2019). Mirza Makhdum Between Two Worlds: A Safavid Sadr in the Ottoman World and His Refutation of the Qizilbash Beliefs. (Basılmamış *Yüksek Lisans Tezi)*. İstanbul Şehir Üniversitesi.

Şeybi, K. M. (1359). *Tasavvuf ve Teşeyyu' ta Ağaz-i Sedey-i Devazdehom.* (K. Alırıza Zekaveti, Çev.) Tahran: Emir Kebir.

Şucâi, A. (1384). *Zen, Siyaset ve Haremsera Der Asr-i Safeviyye.* Tahran: Umid Mehr.

Tabatabâî, H. M. (1353). *Mishâlhâ-yî Sudûr-i Safevî: Berresî-i kutâhî der bare-yî yek nûv' ez isnâd-i Divânî dovre-yî Safevî.* Kum: Hikmet.

Tabatabâî, H. M. (1355). *Türbet-i Pakân: Asâr ve Binahâ-yi Kadimî Mahdude-i Kunûnî Darü'l Müminîn Kum.* Kum: Çaphâne-i Mehr.

Tabâtabâî, H. M. (1362). *Zemin der Fıkh-i İslâmî.* Tahran.

Tabatabâî, H. M. (1983). *Kharaj in Islamic law.* London: Anchor.

Tabatabâî, H. M. (1989). *Mukaddimeʾî ber Fıkh-i Şîʿa.* (F. M. Âsaf, Çev.) Meşhed.

Tacbahş, A. (1372). *Tarih-i Safevîye.* Şiraz: Novide.

Taeschner, F. (1954). İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı). (Ç. F. Işıltan, Dü.) *İstanbul Üniversitesi İktisad Fakültesi Mecmuası, 15*.

Taghavi, A., & Musavi, S. M. (1392). Berresîyi Huzuri İçtimâiyi Zenân ve Seyrî Tehevvuli Puşeş der Nigarehayi Asri Safevî. *Fasılnameyi İlmi Pejuheşi Zen ve Ferheng*(18), s. 81-104.

Taherî, E. (1354). *Tarih-i Siyasi ve İçtimai-yi İran ez Merge Timur ta Merge Şah Abbas.* Tahran: Şirket-i Seham-i Kitabhayi Cibi.

Tekindağ, Ş. (1967). Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı. *Belgelerle Türk Tarihi*, 34-39.

Tosun, N. (2007). Nurbahşiyye. *DİA, 33*, 248-249. İstanbul.

Trimingham, J. S. (1971). *The Sufi Orders in Islam.* Oxford: Clarendon.

Turner, C. (2014). *Islam Without Allah?: The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran.* Routledge.

Turner, C. P. (1989). The rise of Twelver Shi'ite externalism in Safavid Iran and its consolidation under 'Allama Muhammad Baqir Majlisi (1037/1627-1110/1699. *The Doctoral Thesis*. Durham: Durham University.

Uğur, A. (1987). Kemal Paşa-Zade ve Şah İsmail (Safavîler). *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(4).

Uluçay, Ç. (1954). "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu". *Tarih Dergisi*(9/10), 117-142.

Uludağ, S. (1993). Şiilikte Tasavvuf. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)*, (s. 515-542).

Uludağ, S. (1993). Şiilikte Tasavvuf. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)*, (s. 515-542).

Üzüm, İ. (2003). Kütüb-i Erbaa. *DİA, 27*, 4-6. Ankara.

Veliyeva, Z. (2007). Safevî Devlet Teşkilatı (Tezkiretü'l-Müluk'e Göre). *Doktora Tezi*. Ankara: A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Walsh, J. R. (1962). The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuriers. *Historians of the Middle East*, 196-209.

Yavuz, Ş. (1993). İmamiyyenin Usulu'd-Din'e İlişkin Görüşlerinin Değerlendirilmesi. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)* (s. 667-689). İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı.

Yavuz, Y. Ş. (1996). Gulüv. *DİA, 14*, 192-195.

Yazıcı, T. (1967). Safevîler. *İA, X*. İstanbul: MEB.

Yıldırım, R. (2008). Turkomans Between Two Empıres The Orıgıns Of The Qızılbash Identıty In Anatolıa (1447-1514). *Doktora Tezi*. Ankara: Bilkent Üniversitesi.

Yıldırım, R. (2012). Beylikler Dünyasında Kerbela Kültürü ve Ehl-i Beyt Sevgisi: 1362 Yılında Kastamonu'da Yazılan Bir Maktel'in Düşündürdükleri. H. Çetin (Dü.), *Kuzey Anadolu'da Beylikler Dönemi Sempozyumu* içinde (s. 344-372). Çankırı: Karatekin Üniversitesi.

Yıldırım, R. (2013). Shī'itisation of the Futuwwa Tradition in the Fifteenth Century. *British Journal of Middle Eastern Studies*(40), 53-70.

Yıldırım, R. (2013). Shī'itisation of the Futuwwa Tradition in the Fifteenth Century. *British Journal of Middle Eastern Studies*(40), 53-70.

Yinanç, M. H. (1977). Cüneyd. *İA, III*, 240-245. İstanbul.

Yınanç, M. H. (1978). Akkoyunlular. *İA, I*, 251-270. MEB.

Yurdagür, M. (2000). İ'lâ-yi Kelimetullah. *DİA, 22*, 62-63.

Zarinebaf, F. (1998). Economic Activities of Safavid Women in the Shrine-City of Ardabil. *Iranian Studies*(31), s. 247-61.

Zendiye, H., Câferî, A. e., & Şahturâbî, S. M. (1392). Peyâmedha-yi bergozari-i Ayinhâ-yi Mezheb-i Şiâ der dovre-i Safeviye. *Mecelleyi Pejûheşha-yî Tarih-i İran ve Islâm*, 38-56.

Zerrinkûb, A. (1362). *Dünbâle-i Cüstücû der Taşavvuf-ı Îrân.* Tahran: Müessese-i İntişarat-ı Emir Kebir.

Zerrinkûb, A. (1970). Persian Sufism in its Historical Perspective. *Iranian Studies, 3*(3-4), s. 139-220.

Zerrinkûb, A. (2016). Antik İran'ın Mirası. (Y. Çev. Nimet, Dü.) *Doğu Esintileri*(5), 133-172.

EK 1. ORİJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORİJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih:22/11/2023

Tez Başlığı : Safevîler Döneminde İran'da Din-Devlet İlişkilerinin Evrimi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 313 sayfalık kısmına ilişkin, 22/11/2023 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 3'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

1- ☐ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
2- ☒ Kaynakça hariç
3- ☒ Alıntılar hariç
4- ☐ Alıntılar dâhil
5- ☒ 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

22/11/2023

Adı Soyadı: Onur YILDIZ
Öğrenci No: N18143974
Anabilim Dalı: Tarih
Programı: Tarih
Statüsü: ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

Prof. Dr. Tufan GÜNDÜZ

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
Ph.D. DISSERTATION ORIGINALITY REPORT

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
HİSTORY DEPARTMENT

Date:22/11/2023

Thesis Title : The Evolution of State-Religion Relations in Safevid Iran

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 22/11/2023 for the total of 313 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 3 %.

Filtering options applied:

1. ☐ Approval and Decleration sections excluded
2. ☒ Bibliography/Works Cited excluded
3. ☒ Quotes excluded
4. ☐ Quotes included
5. ☒ Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

22/11/2023

Name Surname:	Onur Yıldız
Student No:	N18143974
Department:	History
Program:	History
Status:	☒ Ph.D. ☐ Combined MA/ Ph.D.

ADVISOR APPROVAL

Prof. Dr. Tufan GÜNDÜZ

EK 2. ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH BÖLÜMÜ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih:17/11/2023

Tez Başlığı: Safevîler Döneminde İran'da Din-Devlet İlişkilerinin Evrimi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

17/11/2023

Adı Soyadı:	Onur Yıldız
Öğrenci No:	N18143974
Anabilim Dalı:	Tarih
Programı:	Tarih
Statüsü:	☐ Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Prof. Dr. Tufan Gündüz

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
HISTORY DEPARTMENT

Date: 17/11/2023

Thesis Title: The Evolution of State-Religion Relations in Safevid Iran

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

17/11/2023

Name Surname:	Onur Yıldız
Student No:	N18143974
Department:	History
Program:	History
Status:	☐ MA ☒ Ph.D. ☐ Combined MA/ Ph.D.

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Prof. Dr. Tufan Gündüz